

Casa grande

Introducción a las espiritualidades
Indígenas de Costa Rica



VÍCTOR MADRIGAL SÁNCHEZ



UNA
UNIVERSIDAD NACIONAL
COSTA RICA



Casa grande

Introducción a las espiritualidades
indígenas de Costa Rica

VÍCTOR MADRIGAL SÁNCHEZ



Comité Asesor Editorial, formado por Dr. Francisco Mena Oreamuno Director de Unidad Académica y Dr. Jonathan Pimentel Chacón, Catedrático de la EECR.

Casa grande. Introducción a las espiritualidades indígenas de Costa Rica
Víctor Madrigal Sánchez

Primera edición: 2024

Escuela Ecueménica de Ciencias de la Religión
Dirección: Escuela Ecueménica de Ciencias de la Religión Universidad Nacional
Apartado 86-3000. Heredia, Costa Rica
Tél.: 2562-4061 • Fax: 2562-4063
Correo electrónico: ecumenica@una.cr
Sitio web: www.ecumenica.una.ac.cr

Diseño de portada: Programa de Publicaciones e Impresiones de la UNA

204.4097286
M183c Madrigal Sánchez, Víctor, autor
 Casa grande : introducción a las espiritualidades indígenas de Costa
 Rica / Víctor Madrigal Sánchez. -- Primera edición. -- Heredia, Costa Rica. --
 Escuela Ecueménica de Ciencias de la Religión. Universidad Nacional, 2024.
 1 recurso en línea (186 páginas)

 ISBN 978-9968-26-094-7

 1. ESPIRITUALIDADES. 2. INDÍGENAS. 3. PLURALISMO CULTURAL.
 4. COSTA RICA.

Esta publicación es objeto de una licencia Creative Commons que no autoriza el uso comercial:
Atribución-NoComercial-NoDerivadas
CC BY-NC-ND 4.0





Contenido

| | |
|--|-----------|
| INTRODUCCIÓN..... | 9 |
| Los pueblos indígenas de Costa Rica..... | 20 |
| CAPÍTULO I. | |
| VENTANA PARA VER LOS ESPÍRITUS..... | 27 |
| Espíritus en el istmo | 27 |
| Más allá de la religión | 30 |
| Diversidad de enfoques..... | 31 |
| Mirada cristiana..... | 33 |
| Mirada al pluralismo religioso..... | 44 |
| Mirada interespiritual | 52 |
| Mirada intercultural | 57 |

| | |
|--|------------|
| CAPÍTULO II. | |
| EL MUNDO DE LOS ESPÍRITUS | 63 |
| Mitos | 64 |
| Mitos II..... | 75 |
| Mesoamérica y la región intermedia..... | 81 |
| Hospedados en la tradición oral..... | 84 |
| Mitos cosmogónicos | 86 |
| Deidades, héroes, dueños y demonios | 90 |
| Héroes míticos..... | 97 |
| Dueños..... | 103 |
| Espíritus malignos | 104 |
| CAPÍTULO III. | |
| LOS ESPÍRITUS HABLAN..... | 115 |
| Mitos malécu..... | 116 |
| Mitos bribri | 121 |
| Mitos cabécar | 126 |
| Mitos ngäbes | 129 |
| Mitos buglés (bocotás)..... | 133 |
| Mitos borucas..... | 135 |
| Mano de tigre | 135 |
| La gran serpiente | 137 |
| El baile de los diablitos | 140 |
| Mitos teribe (térraba)..... | 142 |
| Sobre el origen del universo | 143 |
| Dos obras maestras de espiritualidad vecinas..... | 146 |
| Ologwadule. Narración guna..... | 147 |
| La creación en las antiguas historias del quiché. Popol Vuh..... | 151 |

| | |
|--|------------|
| CAPITULO IV. | |
| EL QUERER DE LOS ESPÍRITUS | 155 |
| Habitar la casa | 156 |
| El buen vivir | 160 |
| El tiempo de regresar | 162 |
| Culto de Mama Chi en el pueblo ngäbe | 164 |
| CONCLUSIÓN | 169 |
| LECTURAS RECOMENDADAS | 175 |
| REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS | 179 |



INTRODUCCIÓN

E *spiritualidades Indígenas de Costa Rica* es un texto introductorio para un público amplio. El propósito de la obra es contribuir a la difusión del conocimiento acerca de la diversidad cultural, expresada en tradiciones orales ancestrales de los pueblos originarios de Costa Rica. El impacto de la conquista y colonización sobre las creencias y las estructuras e instituciones culturales fue de tal magnitud que las hizo desaparecer, o, intencionalmente se les invisibilizó para protegerlas; en todo caso, el temor a las represalias y al descrédito provocado por la nueva cultura y la religión

hizo que las prácticas culturales se fuesen desvaneciendo con el paso del tiempo. Los pueblos, en búsqueda de sobrevivencia, fueron obligados a refugiarse en lugares de muy difícil acceso en la selva, no solo en Costa Rica, sino en toda la gran Abya Yala. Además, como un acto de resistencia y de subsistencia, debieron fusionarse con la tradición religiosa impuesta por los conquistadores. Las consecuencias históricas oscilaron entre aniquilación y aculturación. Solo en muy pequeña escala, en el sur del continente, el aislamiento absoluto de algunos pueblos fue posible, a fin de evitar todo contacto con el

mundo exterior, eso les ha permitido su sobrevivencia hasta el presente. Estos grupos, aún en el siglo XXI, subsisten en la Amazonía¹.

La narrativa colonial se basó en la supremacía y autenticidad de la verdadera religión, la del Cristo en la cruz, y la satanización o demonización de las tradiciones religiosas autóctonas. La nueva religión venida de Europa era portadora de una novedosa e irresistible oferta: la salvación eterna de las almas y, por ende, la liberación del fuego del infierno, donde reina el demonio. El tema del demonio, dilecto de la nueva religión, podría ser objeto de un estudio aparte, pues fue de gran impacto en el periodo colonial, principalmente en la aniquilación y desprestigio de las tradiciones religiosas autóctonas. No obstante, le daremos un espacio a este tema en la sección de entidades malignas, en la cual destacaremos rasgos de entidades que la tradición cristiana denomina, de forma general, como el diablo o el demonio. Son entidades interesantes, que nos presentan el marco de fondo o contraluz para

comprender, de forma más clara, las espiritualidades.

El proceso histórico de imposición y sustitución cultural, iniciado durante la colonización española, sobrepasó la declaración formal de independencia de 1821 y sobrevive hasta el presente. Además de aspectos políticos, económicos y sociales, el aspecto religioso ha jugado un papel importante en la sustentación de formas neocoloniales que continúan deslegitimando las tradiciones ancestrales de los pueblos originarios en toda la gran Abya Yala².

La pretensión hegemónica del cristianismo continúa teniendo, en el presente, un fuerte impacto en las comunidades indígenas de los diferentes territorios de Costa Rica. La presencia de pequeños templos en los territorios es visible. Predicadores entusiastas, convertidos de iglesias cristianas evangélicas, pentecostales y neopentecostales, dan continuidad al discurso colonial invasor. La incursión de las iglesias en los territorios se ha fortalecido con nuevos medios de comunicación como caminos vecinales, puentes colgantes, radios comunitarias y medios tecnológicos,

1 Según datos de la Fundación Nacional del Indio (FUNAI), órgano del Ministerio de Justicia de Brasil, existen 107 registros de pueblos aislados en la Amazonia brasileña. Cfr. <http://www.funai.gov.br/index.php/nossas-acoes/povos-indigenas-isolados-e-de-recente-contato?limitstart=0#>

2 Abya Yala es un término tomado del pueblo Guna de Panamá para referirse a todos los pueblos herederos de los habitantes originarios que poblaron nuestra América. Abya Yala alude a una tierra madura y fecunda a la que, para nombrarla, no es necesario acudir a referencias coloniales o neocoloniales.

como celulares. Todos estos recursos han facilitado el acceso a reuniones semanales y la escucha de la predicación en el idioma local, y, en su conjunto, actúan para hacer desaparecer las creencias ancestrales.

Otra cara del proceso de colonización y deslegitimación de las culturas originarias es la educación formal, iniciada por el Estado costarricense, con la apertura de escuelas en los territorios indígenas. Estrechamente relacionado con la presencia religiosa cristiana, la primera educación impartida en el país es educación religiosa. Según Guevara y Solano (2017) “La educación dirigida a las poblaciones indígenas sometidas al dominio español se limitaba a evangelizar principalmente en la región de Nicoya luego de 1524 y el Valle Central después de 1560”. La educación pública, en sus inicios, fue tarea de misioneros religiosos como los franciscanos, en el caso costarricense. La educación, ya sea explícita o implícitamente religiosa, es un instrumento de colonización y desestructuración cultural. Aún en 1906, la Cartera de Instrucción Pública del Estado costarricense dispuso la creación de una *colonia escolar* en Talamanca³, sin resultados. Un nombre revelador para la escuela, de su cometido final, en las poblaciones indígenas: la colonización.

El conocimiento y la sabiduría local aplicado en áreas como la salud y la agricultura entran en conflicto con los nuevos saberes, promovidos desde la escuela, aunque existen esfuerzos recientes, como la apertura de un Departamento de Interculturalidad en el Ministerio de Educación Pública. Sin embargo, la figura del *Awá* y del *Jawá* en la cultura bribri y cabécar o las parteras en la cultura ngäbe declinan ante la medicina contemporánea.

La situación de neocolonización antes aludida, con sus diversos rostros de descrédito y deslegitimación de la cosmovisión de las culturas originarias, ha funcionado como una barrera al conocimiento actual de las espiritualidades indígenas, o, de lo que ha sobrevivido de ellas.

El presente texto busca organizar materiales dispersos publicados, producto de investigaciones serias sobre el tema de espiritualidades indígenas o de temas relacionados con la religión, la cultura e identidad. Las fuentes consultadas son textos académicos y otros que contienen tradición oral, recopiladas mediante trabajo de campo. Fueron buscados escritos donde las personas consultadas, como fuente primaria, son informantes calificados de pueblos indígenas.

3 Andrés Fernández Arauz. *Estadísticas del subsistema de educación indígena de Costa Rica. Historia y situación actual* (1800-2016). MEP, San José. 2018, p. 17.

Para este trabajo, la fuente de información ya sea de primera o segunda mano, proviene de la tradición oral. El conocimiento y la sabiduría ancestral se guarda y se transmite de forma oral, de generación en generación, sin libros ni bibliotecas. Más bien, las personas adultas mayores, que guardan un acervo importante de experiencias, de conocimiento y participación en la cultura vivida, son consideradas verdaderos libros vivientes. Estas personas no ostentan títulos universitarios en su currículum, puede que no sepan leer ni escribir o que se comuniquen, apenas, en su idioma materno; sin embargo, traen consigo el conocimiento más importante, en la tarea de la reconstrucción de sus espiritualidades.

La base de la tradición oral se expresa, por lo general, mediante historias o narraciones, de las cuales, como muestra el distinguido estudioso de las culturas indígenas de Costa Rica, Adolfo Constenla⁴, existen diversas modalidades o géneros. Así, en la cultura malécu, Constenla identificó y clasificó los siguientes géneros de narraciones o pláticas tradicionales: sobre el origen del mundo y el comportamiento de las divinidades y sobre la cultura o *maracunuca*. Entre estos últimos, se destacan relatos sobre felinos o *tafas*,

sobre ogros o *muerras*, sobre duendes, además de canciones populares y poesía. De esta forma, se muestra la riqueza de la oralidad y la diversidad contenida en sus expresiones.

Una tarea desarrollada en el presente trabajo ha sido la de recolectar y organizar narraciones sobre espiritualidad, ya publicadas con otros propósitos, con la finalidad de presentar el perfil y los trazos fundamentales de las espiritualidades de los pueblos indígenas de Costa Rica.

El trabajo concentra, en un solo tomo, lo que bien puede ser tratado de forma individual y por extenso para cada pueblo originario de Costa Rica. Sin embargo, es del interés del autor la presentación resumida de los principales rasgos de espiritualidad de cada uno de los pueblos que habitan en Costa Rica, en aras de ofrecer una visión de conjunto.

Algunos aspectos del presente trabajo son los siguientes: 1) Toma relatos cosmogónicos como fuente principal; 2) Las fuentes de los relatos son bibliográficas; 3) Elaboración de un trabajo hermenéutico y de síntesis, a partir de datos sobre religiones indígenas, pues el tema de espiritualidad no conforma un apartado en los estudios antropológicos consultados; 4) La religión aporta información para comprender la espiritualidad de los pueblos, pero se

⁴ Adolfo Constenla, Eustaquio Castro, Antonio Blanco. *Laca Majifjica. La transformación de la tierra*. San José: UCR, 1993.

entiende, en este trabajo, restringida y limitada por fidelidad y pertenencia a instituciones y pueblos; 5) La espiritualidad, se comprende abierta, sin la fidelidad y rigidez exigida por la religión, aunque determinante de estilos de vida propios; 6) La óptica de análisis de la información viene dada, fundamentalmente, por la teología, asociada con otras áreas como la filosofía y la antropología.

Existen pueblos originarios como el bribri o el cabécar que, a pesar del efecto avasallador del colonialismo de ayer y de hoy, han conservado buena parte de sus tradiciones y creencias; otros, sin embargo, conservan su lengua, pero pocas tradiciones espirituales, como es el caso de los ngäbes; todavía otros, no conservan su lengua y la tradición oral que sobrevive se encuentra “mestizada” con elementos de la tradición cristiana, como en los boruca y en los térraba. Los chorotega de Matambú y los huetares son los pueblos que han experimentado una aculturación acentuada y con mayor grado de perversidad y se les puede situar como los que han sufrido mayores pérdidas culturales y de su espiritualidad ancestral.

No obstante, la destrucción colonial y neocolonial sufrida por las culturas autóctonas de Costa Rica no logró destruir elementos valiosos de las espiritualidades. Por fortuna y gracias a la resistencia de los indómitos pueblos bribri, cabécar, ngäbe,

buglé, malécu, brörán, brunkaj y chorotega, podemos presentar en esta obra, algunos rasgos de las tradiciones de espiritualidad a través de sus relatos cosmogónicos, con la esperanza de lograr una mirada global.

Se entiende que un tema tan vasto como el de las espiritualidades, dentro de las culturas originarias de tradición oral, como son las costarricenses, podría y debería ser abordado desde el estudio de la cerámica, la orfebrería, la arquitectura, las instituciones, los rituales, iniciáticos o funerarios, etc. Pero, la trascendencia de las construcciones de significado y sentido de la existencia, condensados en los mitos cosmogónicos, nos parece fundamental para realizar una introducción al conocimiento sobre espiritualidad o espiritualidades de los pueblos originarios. Se cree que los relatos de origen del universo contienen una profunda sabiduría arraigada en el tiempo, que ha sido transmitida por generaciones, en las que se elaboran respuestas a preguntas fundamentales sobre el sentido último de la existencia. Los mitos cosmogónicos ofrecen respuestas a preguntas sobre el origen del mundo, de su creador, del sol, del día, de la noche, del poblamiento de los primeros humanos, animales y entidades asociadas al bien y al mal, a la enfermedad y a la muerte.

Se tiene consciencia de la ausencia de aportes de la arqueología

en este trabajo, pues los tiene y muy importantes. Sin duda, la reconstrucción de las espiritualidades ancestrales permanece cifrada en vestigios que el tiempo no ha borrado y que son posible de explorar mediante el estudio de cerámica, orfebrería, herramientas, etc. Este es un campo de investigación abierto, para ser profundizado por un equipo interdisciplinario de estudio. El aporte de este trabajo está en contribuir a la reconstrucción de una visión integral de la espiritualidad de los pueblos originarios a partir de la recopilación y organización de materiales dispersos, obtenidos y trabajados con otros propósitos.

El presente trabajo, con esa limitación, se enfoca en la tradición oral contemporánea de los pueblos indígenas como fuente básica de información. Otras fuentes existentes como enterramientos, artefactos funerarios, petroglifos, esferas de piedra, etc., requieren de un enorme trabajo de investigación para descifrar, datar, ubicar e interpretar. La ventaja de los mitos provenientes de fuentes orales es su contemporaneidad y el hecho de que, las mismas personas informantes pueden ofrecer su interpretación sobre sus propias narraciones. Las fuentes arqueológicas presentan una mayor complejidad, el acceso al conocimiento es un

proceso laborioso e interdisciplinario, donde las poblaciones indígenas actuales, sin desconsiderar su estilo de vida arraigado a sus tradiciones, aun así, presentan un limitado conocimiento y, por ende, un escaso aporte en la comprensión holística de las sociedades antiguas. Los mitos cosmogónicos son un vínculo de comunicación entre las sociedades antiguas ya extintas y los actuales pueblos indígenas; de ahí la pertinencia de su estudio para conocer sobre espiritualidades.

Esta obra distingue religión de espiritualidad, dos conceptos interconectados y, en ocasiones, confusos, y plantea algunas ideas que ayudarán a clarificar la relación entre ambos conceptos. Así que, sin entrar en una discusión compleja sobre el concepto de religión, que no es nuestro propósito, optamos por una fusión interesante de los aportes del sociólogo Émile Durkheim y del antropólogo Clifford Geertz, según la cual: la religión es un sistema de creencias, de ritos, de formas de organización, de normas éticas y de sentimientos, por cuyo medio los seres humanos se relacionan con lo divino y encuentran un sentido trascendente de la vida⁵.

Todo sistema religioso, según los autores citados incluye cinco dimensiones: creencias, ritos,

5 Manuel Marzal. *Tierra Encantada. Tratado de antropología religiosa de América Latina*. Madrid: Pontificia Universidad Católica del Perú, Trota, p. 27.

formas de organización, normas éticas y sentimientos peculiares; algunas dimensiones se presentan con un mayor énfasis, en determinados sistemas religiosos. Los sistemas religiosos contienen normas de pertenencia y lealtad y rituales de iniciación para el ingreso, así como normas y rituales de no pertenencia o expulsión, con frecuencia vinculados a ruptura de códigos de ética, matrimonios exógenos, condiciones de impureza, etcétera.

La religión como sistema simbólico, está determinada o vinculada a una autoridad que da legitimidad a todo el sistema. Esta puede ser fundada en el designio de divinidades concebidas en singular o en plural, en referencia a un libro, entendido como sagrado, como el Corán o la Biblia, en la autoridad de una figura carismática como Siddharta Gautama o Buda Gautama, en cuyo caso, conforma una religión singular no déista. También, un héroe civilizador como figura, con ciertos atributos humanos y divinos al que no se le rinde culto, pero se le recuerda en la tradición oral, por sus hazañas prodigiosas, mediante rituales. En la tradición bribri, por ejemplo, el Baile del Sorbón recuerda y celebra el evento prodigioso realizado por Sibö y sus colaboradores en la creación del mundo.

La espiritualidad, a su vez, se diferencia de la rigidez de los sistemas simbólicos religiosos, por su flexibilidad en la fundamentación de las creencias y la fidelidad a las instituciones garantes de cohesión y pertenencia. Flexibilidad que implica libertad y desapego de normas y denominaciones creadas para mantener la cohesión y la unidad hacia el interior de las religiones. La espiritualidad, al igual que la religión, conforma una perspectiva, una forma de ver la vida y de construir el mundo, por el que se obtiene o se da sentido a la vida.

La religión, no, en tanto, puede ser una manera en que muchas personas viven su espiritualidad⁶. Esta propuesta del monje cisterciense norteamericano Wayne Teasdale presenta una clave para comprender la relación entre ambos términos, no siempre clara. La espiritualidad es más amplia que la religión, según el autor citado. También se puede inferir que alguna religión cumple el papel de la espiritualidad, pero que la espiritualidad apunta a un horizonte más amplio, donde la religión no alcanza a llegar.

Existe en Costa Rica y, en gran parte de Amerindia, situaciones en las que la religión originaria se ha perdido, se ha modificado o se han formado sincretismos, producto del

6 Wayne Teasdale. *The Mystic Heart: Discovering a Universal Spirituality in the World's Religions*. California: New World Library. 2010, p. 50.

colonialismo cristiano. Un ejemplo es el caso de la religión Mama Chi, una forma de espiritualidad reciente, aparecida el siglo pasado, en el pueblo Ngäbe, al sur de Costa Rica. En esta novel expresión es difícil delimitar lo que son aspectos estructurales religiosos de sus trazos de espiritualidad⁷. Sin embargo, es interesante examinar, en su interior, la relación antagónica entre cultura ancestral y expresiones de cristianismo católico, pentecostal y neopentecostal. Mama Chi presenta rasgos milenaristas y sincréticos de la contemporaneidad que no se ha querido excluir de esta presentación de espiritualidades indígenas de ayer y de hoy.

Al interrumpirse la formación y sucesión de las autoridades y especialistas religiosos⁸, la religión ancestral declina. En el caso de la cultura bribri, estos son denominados los *UsekoLpa* (sacerdotes), los *Awapa* (médicos), los *TsokoLpa* (cantores), los *Okompa* (enterradores) y los *SwábLapa* (narradores del Siwá). Aunque sean frecuentes las conversiones a las iglesias evangélicas o a los Fe Bahá'í⁹ entre los bribri o los ngäbe, subsisten trazos de espiritualidad. Consecuentemente, la

religión bribri y cabécar que deben ser las que aún tienen mayor arraigo en la población, están amenazadas con desaparecer.

Pero no así la espiritualidad, pues esta es más amplia que la religión y de vida más larga, ya que permanecen algunos rasgos o elementos de las dimensiones de la religión ancestral, bajo una forma más próxima a lo que aquí entendemos por espiritualidad. Es decir, la dimensión organizativa y ritual religiosa decae en el periodo colonial y se incrementa con la muerte, a menudo por asesinato de sus líderes y especialistas. Sin embargo, subsisten creencias, narraciones míticas y ciertos rituales que alimentan posturas éticas y visiones de mundo particulares aun cuando se hayan dado conversiones al cristianismo. La permanencia y arraigo a la tradición ancestral, o a sus vestigios, como una forma de orientación y sentido para la vida contemporánea de pueblos indígenas en Costa Rica es lo que denominamos espiritualidad. La espiritualidad puede presentar rasgos religiosos o tener la marca de prácticas religiosas ancestrales; sin embargo, no es lo más frecuente. La huella de la espiritualidad indígena

7 Ver Cortés Campos Alexander. *La Religión de Mama Chi entre los Nöbes de Costa Rica*. 2016.

8 Cada cultura tiene diferentes grados de desarrollo y especialización, así como diferentes nombres para estas personas, con frecuencia y de manera impropia, llamadas chamanes o sukias. Así, la cultura malécu no presenta el desarrollo y especialización alcanzado por la cultura cabécar o bribri.

9 Existen comunidades de Fe Bahá'í en los pueblos Bribri, Cabécar y Ngäbe, ver Rojas, Conejo D. *Dilema e identidad del pueblo Bribri*. San José, Costa Rica: Editorial UCR, 2009.

contemporánea es muy amplia y difícil de enumerar de forma exhaustiva. La espiritualidad indígena, en sentido amplio, está presente en las creencias y en las maneras de vivir, vinculadas a formas de cultivar la tierra, hábitos alimentarios, idioma, cantos de cuna, tradición oral y muchas otras expresiones.

Por otro lado, la incursión de religiones occidentales en los territorios indígenas ha creado dilemas de identidad¹⁰, por el choque de la tradición indígena con la modernidad. La conversión¹¹ al cristianismo, por ejemplo, no se alcanza a considerar como una amenaza a la identidad. La euforia de la conversión impide ver las consecuencias, a largo plazo, del acto de abrazar una religión extranjera. No se considera el hecho de que la conversión al cristianismo implica la adopción y la opción por una cosmovisión diferente a la propia.

En el fondo, las conversiones a religiones occidentales de personas indígenas comportan, primero, la pérdida de la religión ancestral como sistema simbólico, para después erosionar o diluir la espiritualidad como arraigo y como perspectiva de vida. Además, el cristianismo, mejor dicho, los cristianismos presentes en los territorios indígenas de Costa Rica son blindados hacia una reflexión y diálogo con las culturas indígenas. Tampoco se interesan por temas urgentes como derechos humanos, tierra y territorio, ambiente, educación, gobernanza y autonomía.

En suma, la cristianización de los pueblos indígenas, objetivo de la misión de tantas iglesias en los territorios, implica una occidentalización de sus modos de vida. Como resultado, se ve un abandono de sus tradiciones ancestrales y la ausencia de un discurso propio¹² y autónomo, lo cual se puede condensar diciendo

10 Daniel Rojas Conejo. *Dilema e identidad del Pueblo Bribri*. San José, Costa Rica: Editorial UCR, 2009.

11 Sobre la conversión de indígenas al cristianismo hay estudios que señalan la continuidad y la ruptura cultural, así como nuevas prácticas de sustitución en la vida cotidiana. Ver el interesante trabajo de Aparecida Vilaça, 'Cristãos sem fé: alguns aspectos da conversão dos Wari' (PakaaNova). *Mana*. Estudos de Antropologia Social, 1999, v. 2, n.º 1, pp. 109-37. Además, R. Wright (org), transformando os Deuses. Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil. Campinas: UNICAMP, pp 131-54. Wright, R. (ed.) *Transformando os Deuses. Vol. II. Igrejas Evangélicas, Pentecostais e Neopentecostais entre os Povos Indígenas no Brasil*, 2004, p. 408; Campinas: Editora da Unicamp, 2004. Regards, CNRS. "Buscando Un Dios. Evangelización y Transformación Política entre os Pueblos Indígenas Amazónicos." *Rediceisal*. 2019. Print.

12 La formulación de un discurso propio indígena para un sector importante en Amerindia implica la adopción de un cristianismo crítico del cristianismo tradicional, aliado al colonialismo religioso y afín a la filosofía y teología de la liberación. Una vertiente crítica y

que la suma de todas estas pérdidas se expresa, finalmente, en una amenaza y, consecuentemente, en la pérdida de su espiritualidad.

El afán introductorio y exploratorio al tema de las espiritualidades originarias de Costa Rica plantea tres principios fundamentales: interculturalidad, teología del pluralismo y diálogo interreligioso o interespiritualidad. Los tres operan bajo el supuesto del reconocimiento y el respeto de las espiritualidades ancestrales. En ese sentido, respetar implica reconocer que los pueblos desarrollan expresiones propias, autónomas, construidas desde su autodeterminación y libertad.

La interculturalidad supone una perspectiva de horizontalidad y no jerarquización entre culturas. No es suficiente reconocer el multiculturalismo de los pueblos; es necesario avanzar un paso más, que permita reconocer dinámicas de ejercicio del poder en la forma de imposición de algunas culturas que se suponen superiores sobre otras, por poseer

una filosofía universal, una religión verdadera, mayor desarrollo, más poder financiero, un ejército poderoso, etcétera. La interculturalidad propone el ideal de la justicia cultural, modelo de relaciones con base en principios éticos y filosóficos que constituyen una ruptura radical ante cualquier postura de dominación de una cultura sobre otras. La filosofía intercultural de Raúl Fonet-Betancourt¹³, filósofo cubano arraigado en Alemania, será el fundamento para este apartado.

La teología del pluralismo es un segundo principio o categoría de análisis adoptado. Posee carácter teológico, como debe ser, tratándose de un estudio de las creencias de los pueblos originarios. Se trata de asumir los principios de la teología mencionada, con la finalidad de gestionar los conflictos históricos entre religiones, marcados por la violencia, la arrogancia, el fanatismo y las presunciones de superioridad. La teología del pluralismo ofrece herramientas hermenéuticas

alternativa de la cristiandad occidental se expresa en el movimiento denominado teología india. Ver al respecto Víctor Madrigal Sánchez. *Teología en Abya Yala*. El Salvador. Ediciones Don Bosco, 2018.

13 Fonet Betancourt nació en Holguín Cuba en 1946, es profesor en las universidades de Bremen y Aachen en Alemania. Su obra se enfoca en potenciar la Filosofía de la Liberación como un modelo de Filosofía Intercultural, además de promover la filosofía intercultural como una alternativa a la globalización mundial. Algunas de sus obras son: *Filosofía intercultural* (1994), *Transformación intercultural de la filosofía* (2001); *Culturas y poder. Interacción y asimetría entre las culturas en el contexto de la globalización del 2003*; *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual* (2004); *Interculturalidad, crítica y liberación* (2012); *Filosofía y espiritualidad en diálogo* (2017).

para comprender las religiones y las espiritualidades en su dinamismo histórico, con frecuencia vinculado a la violencia y a poderes políticos opresores. Pero también, se reconoce el potencial ético y espiritual de las religiones, para favorecer y promover relaciones de paz, de diálogo y reconciliación, fundados en sus principios del amor al prójimo, de bondad, compasión, honestidad, etc. La obra del jesuita estadounidense Paul Knitter¹⁴ (1939) será el principal apoyo para este principio.

El diálogo interreligioso e interespiritualidad es el tercer principio, relacionado y complementario de los dos anteriores. Entre varios aportes existentes, se ha tomado el del monje estadounidense Wayne Teasdale¹⁵ (1945-2004).

El punto de partida es la necesidad de establecer un diálogo interreligioso, capaz de superar el proselitismo, la necesidad de

evangelizar y salvar almas está presente en el afán expansionista de las religiones y la idea de superioridad de una religión sobre otra. El diálogo interreligioso busca promover encuentros y relaciones conjuntas interreligiosas, desde el principio de la convivencia. Como resultado, el diálogo interreligioso se transforma en diálogo interespiritual, el cual incluye toda la existencia humana. “Es al mismo tiempo una actitud contemplativa, una disposición para una vida en profundidad”¹⁶.

En estos tres principios mencionados, se quiere enfatizar que el diálogo aludido sobrepasa el ámbito cristiano ecuménico e interreligioso y se sitúa dentro de las espiritualidades en diálogo y en sintonía con la visión de un pluralismo cultural y religioso. Giuseppe Giordan, sociólogo de la Universidad de Padua, afirma que el pluralismo es un concepto clave para

14 Profesor de teología y religiones del mundo en el Union Theological Seminary de Nueva York. Se ha interesado por el diálogo interreligioso y en la búsqueda de cooperación de las religiones del mundo para el bienestar humano y ecológico. Entre sus obras se destacan: *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions* (1985); *One Earth Many Religions: Multifaith Dialogue and Global Responsibility* (1995); *Introducing Theologies of Religions* (2002).

15 Wayne Teasdale fue un monje laico miembro de un monasterio interreligioso, quien impulsó un movimiento de renovación monástica o nuevo monaquismo. Fue profesor adjunto en DePaul University, Columbia College, and the Catholic Theological Union de Chicago. Dedicó su vida a la búsqueda de diálogo y comprensión entre las religiones del mundo. Entre sus escritos está: *Essays in Mysticism: Explorations into Contemplative Experience* (1982); *The Mystic Heart: Discovering a Universal Spirituality in the World's Religions* (1999); *Bede Griffiths: An Introduction to his Interspiritual Thought* (2003).

16 Wayne Teasdale. *The Mystic Heart: Discovering a Universal Spirituality in the World's Religions*. California: New World Library, p. 50. (traducción propia) p. 17.

entender lo que pasa en el mundo de hoy, y no debe ser confundido con el concepto de diversidad. “Es un error, afirma, sobreponer el significado de pluralismo sobre el de diversidad como si fueran sinónimos. No debemos confundir el nivel normativo regulatorio del pluralismo con el nivel descriptivo de la diversidad empírica”¹⁷.

No cabe duda de que el conocimiento de las espiritualidades indígenas desafía las propias creencias occidentales e interpela sobre los presupuestos y prejuicios históricos, con frecuencia cómplices por el silencio ante las diversas formas de discriminación, racismo, irrespeto de sus derechos y tradiciones. Por otra parte, el conocimiento de las espiritualidades indígenas es comprendido bajo el supuesto de un respeto profundo a formas alternas de concebir y ver el mundo; no se trata pues, de hacer una exploración con una mirada folclórica sobre tradiciones poco conocidas. La propuesta es contribuir a un diálogo amplio, desde las espiritualidades, con el fin de fomentar relaciones de comprensión, respeto, justicia y paz.

El presente texto introductorio al estudio de las espiritualidades de los pueblos originarios

no sería posible si no se recurre a los mitos, los cuales son la fuente principal de la presente obra. Entre los diversos mitos existentes se ha dado preferencia a los mitos cosmogónicos, por ofrecer una visión integral y respuestas a preguntas fundamentales de los seres humanos. El siguiente apartado dispone de una breve caracterización de los pueblos indígenas de Costa Rica.

Los pueblos indígenas de Costa Rica

Los pueblos indígenas, habitantes actuales del territorio de Costa Rica son: malécu, bribri, cabécar, ngäbe, buglé, boruca, brörán, choro-tega y huetar, distribuidos en 24 territorios. A ellos se deben sumar poblaciones indígenas migratorias como los miskitos de Nicaragua y los pueblos transfronterizos de la frontera sur con Panamá, que trabajan en la producción agrícola en distintas zonas del país. Según el último censo poblacional del Instituto Nacional de Estadística y Censo (INEC) del año 2011, 2,4 % de la población es indígena, en un total de 104 143 personas, en su mayoría viven en las áreas rurales o periféricas a los territorios indígenas, principalmente en

17 Giuseppe Giordan. Introduction: Pluralism as legitimization of diversity, en G. Giordan y E. Pace (Editores) Religious diversity in the contemporary world. London: Springer, 2014. (Traducción propia)

Puntarenas, Limón y el cantón de Talamanca. La fuente citada indica que un 25 % de la población indígena no tiene pueblo o vive fuera de su territorio. Este censo del 2011 es la fuente oficial para todas las referencias poblacionales que se citarán en esta obra.

Cabe resaltar un dato del citado censo sobre población no indígena habitando territorios indígenas la cual es de un 25,9 %. La información es relevante pues revela un problema social complejo de ocupación del territorio por personas foráneas. En parte se debe, a la tenencia ilegal de la tierra, al mestizaje, pero, también, refleja problemas de autoidentificación como indígena.

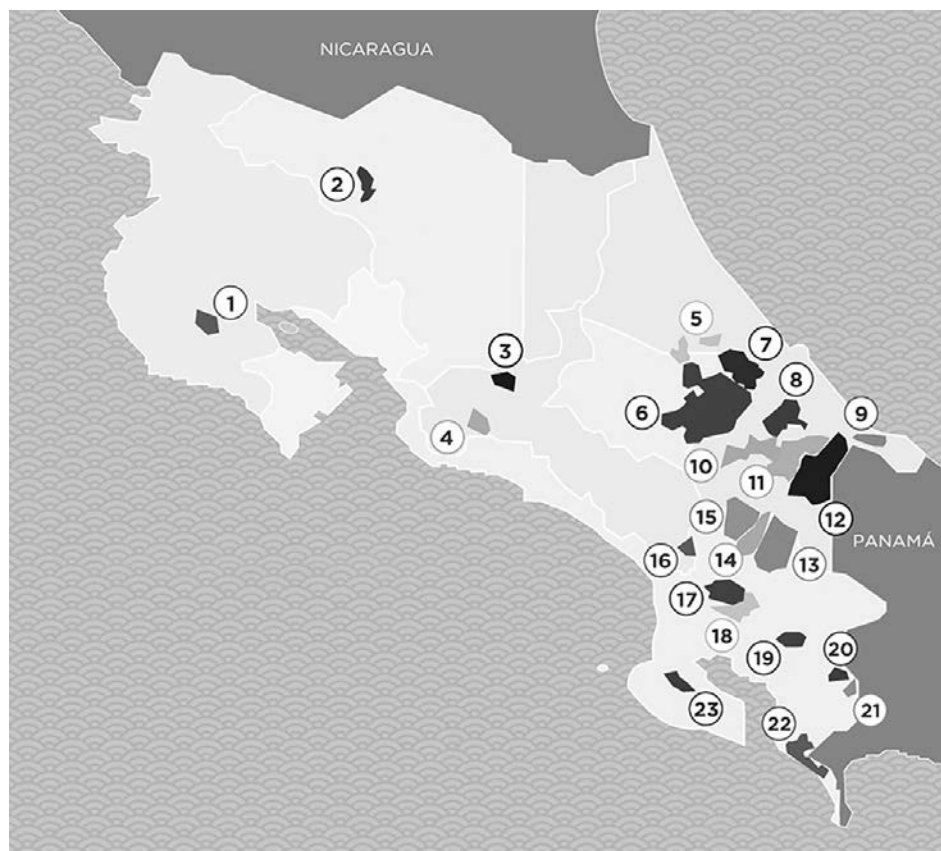
La tierra y el territorio son primordiales para la cultura y supervivencia de los pueblos indígenas.

La invasión histórica de los territorios indígenas se relaciona con el confinamiento a territorios alejados, de difícil acceso y de baja productividad agrícola. Situación que ha afectado las condiciones de vida de estas poblaciones: elevados niveles de pobreza, ineficiente acceso a servicios básicos como electricidad, agua, salud y educación. Agregado a esto, debe anotarse una queja frecuente del movimiento indígena organizado, así como de organizaciones sin fines de lucro, referente a la ineficiencia y omisión del Estado en las políticas públicas y programas a favor de las poblaciones indígenas¹⁸.

A continuación serán presentados algunos datos de los pueblos indígenas que aquí habitan.

18 Ver informes del Observatorio Derechos Humanos y Autonomía Indígena (ODHAIN) Costa Rica. <https://semanariouniversidad.com/pais/desconfianza-con-el-estado-crece-en-salitre-y-terrab/>; <https://surcosdigital.com/la-ilegalidad-normalizada-en-territorios-indigenas-de-costa-rica/> El Frente Nacional de Pueblos Indígenas (FRENPI) se manifestó denunciando la inacción del Estado costarricense al cumplirse el primer aniversario del asesinato de su líder Sergio Rojas Ortíz: La complicidad constante del Estado/Gobierno costarricense bloquea el cumplimiento de nuestros derechos indígenas, entre los que destacamos el NO reconocimiento efectivo de nuestra Tierra/Territorio. La inacción del Estado, y sucesos violentos como el desalojo de las instalaciones de la Asamblea Legislativa, el 10 de agosto del 2010, orilló a que este FRENTE dejara de desplazarse a la Capital a “mendigar” espacios de escucha con el Gobierno/Estado. En su lugar, se acordó mantener la lucha por la causa indígena, construida desde nuestra autonomía y ejecutada desde nuestros Territorios/Comunidades. Cfr. <https://surcosdigital.com/frenapi-1-ano-del-asesinato-de-sergio-rojas-ortiz/>

Mapa de los pueblos indígenas de Costa Rica



Fuente: INEC, 2011

<http://reddcostarica.net/wp-content/uploads/2022/05/pueblos-indigenas-costa-rica.jpg>

Pueblo Bribri. Territorios: Salitre, Cabagra, Talamanca Bribri, Këköld. Extensión: 86 788 hectáreas; la población estimada es de 16 938 personas. Sobre el idioma, el bribri, es hablado por el 54,7 % de la población de estos territorios. También hay presencia de bilingüismo con el español. Los *awá* (*jawá* en cabécar), son responsables por

las prácticas curativas, a través de la entonación de cantos y utilización de elementos como piedras con características mágicas, se encargan de alejar estas fuerzas y convocar otras que atraen el bienestar.

Pueblo Cabécar. Territorios: Chirripó, Ujarrás, Tayni, Talamanca Cabécar, Telire, Bajo Chirripó, Nairi Awari y China Kichá. Extensión:

163 317 hectáreas. La población estimada es de 13 993 personas. Idioma: el Cabécar se conserva en 100 % y se divide en tres formas dialectales. Junto con el pueblo bribri conforman una sola etnia llamada “talamanqueña”. Sobre su espiritualidad, se fundamentan en la figura de un especialista con conocimiento de la medicina tradicional conocido como *jawá*, actuando como intermediario entre el mundo físico y el espiritual. Es un experto en narraciones ancestrales, plantas y otros elementos como piedras con poderes mágico-religiosos, la cosmovisión y los cantos de sanación, donde se relacionan las plantas y los diversos tipos de enfermedades.

Pueblo Boruca. Territorios Boruca, Curré, Térraba. Extensión: 23 090 hectáreas Tiene una población de 2 593 habitantes. Idioma: Boruca, en desuso, solamente algunas personas adultas mayores manejan el idioma tradicional. Las generaciones más jóvenes no han demostrado interés por aprender el idioma. Debido al proceso de imposición cultural del grupo dominante desde la colonia, predomina el uso del español. Actualmente uno de los rasgos culturales que persisten y cuentan con gran apropiación, por parte de la comunidad indígena *brunkaj*, es el juego de los diablitos o *Kagrú* en lengua brunca.

Pueblo Chorotega. Territorio: Matambú. Idioma: Extinto. Extensión 1 710 hectáreas. El territorio Chorotega posee 1 085 habitantes. La comunidad indígena chorotega se ubicaba en toda la zona de Guanacaste. También se ubicaban al sur de Nicaragua y, en parte, en Puntarenas. El territorio chorotega marca la región de influencia mesoamericana en Costa Rica. Como los anteriores pueblos, padecieron las consecuencias de la conquista y la colonización, hasta casi su exterminio. La aculturación vivida fue intensa, aún permanece la influencia culinaria, que tiene como base el consumo del maíz, además de algunos toponímicos.

Pueblo Huetar. Territorio: Quitirrisí, Zapatón. Extensión: 3 818 hectáreas. Idioma: Extinto. El que fuera el grupo étnico más numeroso a la llegada de la invasión colonial europea es, al presente, un pueblo con 1 354 habitantes. Este pueblo ha perdido su lengua y desconocen sus mitos de origen, así como sus ritos ancestrales. Fue en el siglo XIX cuando su sistema social y cultural se desestructuró, consecuencia del desplazamiento por las plantaciones de café. Hoy en día quedan pequeñas poblaciones, especialmente concentradas en los cantones de Puriscal y Mora de San José.

Pueblo Malécu o Guatuso.

Existe un único territorio el cual se compone de tres localidades o palenques: Tonjibe, El Sol y Margarita, en el cantón de San Rafael de Guatuso, en la provincia de Alajuela. Extensión 2 993 hectáreas. La población es de 498 habitantes. Idioma: Malecu, se conserva en un 80 % de la población; sin embargo, tiende a la desaparición. Existen diversas iniciativas para fomentar el idioma. Aunque conservan su idioma, este se encuentra en peligro de extinción¹⁹ y algunas tradiciones ancestrales, como el ritual fúnebre para algunos mayores, quienes en vida así lo solicitan.

Pueblo Ngäbe. Territorios: Abrojos Montezuma, Osa, Conte Burica, Coto Brus, y Altos de San Antonio, todos al sur, en la provincia de Puntarenas, en los cantones de Corredores, Golfito y Coto Brus. Extensión 23 647 hectáreas. El pueblo Ngäbe tiene una población de 3 654 personas. Idioma: Ngäbere, diversas variedades dialectales, tanto entre la población panameña, como en la

costarricense, el idioma se conserva completamente, a pesar de sufrir diversos cambios, se habla en un 100 %, la mayoría de la población es bilingüe y habla español o lo comprende; sin embargo, muchas personas solo hablan ngäbere. La conservación de sus rasgos culturales se dio gracias a la resistencia de las presiones de la cultura dominante, pero viven en una situación difícil, pues algunas comunidades no disponen de servicios básicos. Esta es una razón por la cual gran parte la población sigue conectada en los sistemas tradicionales de salud, como curanderos y parteras. Este pueblo transfronterizo se destaca por el surgimiento de una tradición religiosa en la segunda mitad del siglo pasado, que combina elementos cristianos con tradicionales. Su nombre es *Mama Chí* y aglutina a un grupo importante de personas en Panamá y Costa Rica.

Pueblo Buglé o Bocotás. Son oriundos de lo que hoy es la provincia de Veraguas en Panamá. Su idioma es el buglere, también conocido como bocotá de Chiriquí o como

19 Según Isabel Cristina Bolaños, de las 6 000 lenguas que se hablan en el planeta más de la mitad están en peligro de extinción y, según las proyecciones de los lingüistas, no lograrán sobrevivir después de la segunda mitad de este siglo. En el caso de Costa Rica, 4 lenguas forman parte de ese conjunto de las aproximadamente 3 000 lenguas amenazadas: guatuso, guaymí buglere, teribe y criollo limonense. Cfr. Isabel Cristina Bolaños Villalobos. Gramática Pedagógica del Buglere: el primer paso para la revitalización de la lengua. *Universos: revista de lenguas indígenas y universos culturales*, N.º 14, 2017, pp. 177-190.

guaimí sabanero²⁰. Los buglés han coexistido de forma cercana con el pueblo Ngäbe, migraron junto con ellos al territorio La Casona, en Limoncito del cantón de Coto Brus en la zona sur de Costa Rica, en la segunda mitad del siglo pasado. La demarcación de fronteras entre Costa Rica y Panamá vino a convertirles en pueblos transfronterizos. Con el problema de que, del lado costarricense no se les reconoció su ciudadanía, sino, mediante una lucha reivindicatoria, organizada por ambos pueblos, en los años 90 del siglo pasado.

Pueblo Teribe o Térraba. Se compone de un único territorio: el Térraba. Extensión 9 355 hectáreas. El territorio Térraba está habitado por un grupo de nasos o teribes traídos por los frailes franciscanos a finales del siglo XVII, desde la zona de la desembocadura del río Teribe en Panamá. Los religiosos fundaron el pueblo de San Francisco de Térraba con el fin de fortalecer la ya existente reducción de Boruca. Este pueblo recibió una fuerte influencia católica colonial debido a su origen, lo cual condujo a un proceso acentuado de aculturación

que incluyó la adopción del idioma español y la pérdida de su lengua nativa, el *Brörán*, así como la pérdida de la vivienda tradicional y la forma de autogobierno, entre otros. Sin embargo, en las últimas tres décadas, el pueblo indígena del territorio Térraba ha realizado un importante proceso de autoafirmación de su identidad. Se autoidentifican como *brörán*. Han recuperado formas propias de gobierno, han llevado a cabo recuperaciones del territorio usurpado por no indígenas, así como el establecimiento de una base de datos con información genealógica del origen de las familias, con lo cual se certifica el origen étnico y se garantiza que el gobierno de la comunidad esté en manos *brörán* y no de foráneos. Su afán de revitalización cultural los ha llevado a reencontrarse con sus parientes naso de Panamá²¹. Los datos de población indican 621 habitantes distribuidos en un único territorio, el de Térraba, en el cantón de Buenos Aires de Puntarenas.

Esta obra introductoria sobre las espiritualidades de los pueblos originarios está dividida en cuatro capítulos, con el siguiente orden: en

20 Nombre que se origina de una incorrecta apreciación de algunos estudiosos, quienes consideraron al buglere como variación dialectal del guaimí y por extensión, a los buglés se les ha conocido también como guaimíes sabaneros. Cfr. Enrique Margery Peña y Francisco Rodríguez Atencio. *Narraciones Bocotás: Dialecto De Chiriquí*. San José, Costa Rica: UCR, 1992, p. 40.

21 Cfr. Juan Diego Quesada. *Teribes Y Térrabas, recuentos de un reencuentro*. San José, Costa Rica: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 2001.

el primer capítulo, abriremos una ventana para ver los espíritus. Aquí serán presentadas diferentes miradas desde las cuales se puede ver y comprender las espiritualidades indígenas en Costa Rica. El segundo capítulo se empeña en caracterizar el mundo de los espíritus, tomando en cuenta la tradición oral, como fuente primaria de este mundo.

Las deidades, espíritus, héroes y demonios se hacen presentes, con sus poderes e influencias. El tercer

capítulo pone a la persona lectora a escuchar a los espíritus que hablan y se manifiestan a través de las narrativas o mitos cosmogónicos de cada pueblo. Finalmente, el cuarto capítulo está dedicado a indagar el querer de los espíritus, sobre sus intenciones y sus formulaciones éticas, lo cual revelará el fundamento de las espiritualidades. La conclusión presenta una síntesis de los principios de las espiritualidades de los pueblos originarios.



CAPÍTULO I.

VENTANA PARA VER LOS ESPÍRITUS

El primer capítulo de esta obra tiene como objetivo abrir una ventana para ver los espíritus presentes en el istmo. Serán presentadas diferentes miradas desde las cuales se puede ver y comprender las espiritualidades indígenas, que van más allá de la estructura de las religiones, puesto que, las religiones indígenas como tales, ya no se practican como solía ser antes de la incursión del cristianismo. La ventana permite una mirada a la región geográfica conocida como Área Intermedia, se utiliza material de las religiones y creencias, pero se enfoca en las espiritualidades.

Espíritus en el istmo

Las áreas geográficas y sus fronteras son construcciones o convenciones útiles para el estudio de una región, en nuestro caso de los pueblos originarios. La ubicación de Costa Rica en la región es un dato interesante para iniciar el trabajo, pues hace parte geográfica de la llamada “Área Intermedia”. Esta denominación fue acuñada en 1957 por el arqueólogo Wolfgang Haberland. Se conoce como “Área Intermedia” a la zona que abarca desde el oriente del territorio actualmente conocido como Honduras; la costa atlántica,

el centro de Nicaragua; Costa Rica (excepto la península de Guanacaste que se le considera parte de Mesoamérica), Panamá, la mitad occidental de Colombia, el occidente de Venezuela y las tierras altas y la costa de Ecuador²².

El concepto fue difundido en los estudios antropológicos y arqueológicos. Un ejemplo fue el del arqueólogo estadounidense Gordon Willey. En 1971, difundió el concepto de Área Intermedia, explicado de esta forma: “el Área Intermedia toma su nombre de su posición entre las dos áreas de mayor cultura en el Nuevo Mundo: Mesoamérica y Perú”²³. El concepto se funda en la geografía y presenta dificultades, pues es más indicador de diferencia, que descriptor interno de aspectos relacionados a la homogeneidad del área. A pesar de un cierto talante peyorativo en su definición, Willey aportó un listado de doce características del Área Intermedia: 1) subsistencia, 2) patrones de asentamiento, 3) unidades socio-políticas, 4) sitios o centros ceremoniales, 5) tipos de entierros, 6) cerámica, 7) metalurgia, 8) trabajos monumentales en piedra, 9) manufactura de pequeños

artefactos de cerámica, 10) hachas de piedra pulida y pequeños ornamentos, 11) rasgos de tecnología y ausencia de estilos de horizonte y 12) afiliación lingüística²⁴.

El perfil de las espiritualidades en la Región Intermedia se entiende determinado por las atribuciones concedidas al área geográfica y a los diferentes niveles de desarrollo alcanzados por sus instituciones sociales, de manera especial, el cacicazgo.

De modo general, desde la arqueología existe un cierto consenso en buscar la identidad del área intermedia en sí misma y no por oposición a las dos altas civilizaciones del norte y del sur. Así lo propone Roberth Drennan, arqueólogo de la Universidad de Pittsburgh.

En especial quisiera enfocar la atención en los cambios sociales que ocurrieron entre los grupos sedentarios y agricultores del Área Intermedia: estos produjeron sociedades centralizadas, que incorporaron una población más extensa que la de una sola comunidad local y cuya centralización dependía de la formación de relaciones sociales desde iguales. Este proceso sucedió repetidamente en

22 Cfr. Adolfo Constela. *Las lenguas del área Intermedia: introducción a su estudio areal*. San José: Universidad de Costa Rica, 1991.

23 Gordon Willey. *An introduction to American archaeology*. Volume 2: South America. Prentice-Hall, Englewood Cliffs.

24 Willey citado por Federick Lange. Gordon Willey y el Área Intermedia: conceptos, contribuciones y perspectivas. Traducido por Claudia Sánchez. *Revista De Arqueología Del Área Intermedia*, 2004, pp. 27-50.

diferentes regiones del Área Intermedia. Algunos suelen llamarlo el surgimiento de los cacicazgos y es conveniente tener una expresión que podemos utilizar, para señalar esta clase de cambio tan frecuente e interesante. Este sentido de la expresión es muy general e incluye entre los cacicazgos muchas variantes sociales que otras definiciones más específicas excluirían. Esta comprensión muy general de que es un cacicazgo, nos ayuda a especificar una de las razones principales del interés por el Área Intermedia: es un área grande en donde la vida sedentaria basada en la agricultura se estableció temprano, y dio paso al desarrollo de un gran número de cacicazgos regionales, con diversas características. A pesar de su carácter regional (o supralocal), los cacicazgos del Área Intermedia persistieron por mucho tiempo en una escala relativamente pequeña de integración política. Esta situación nos enfrenta con posibilidades fascinantes para el estudio comparativo de la dinámica del cambio social²⁵.

A partir de esta perspectiva, se puede inferir que el cacicazgo asumió diversas formas de organización y diversidad de escalas espaciales y demográficas. No obstante, se indica como núcleo, alrededor del cual, se busca comprender el área intermedia desde sí misma.

La información disponible da cuenta de la región sur de la actual Centroamérica (Nicaragua, Costa Rica y Panamá) como una región con relaciones de intercambio importante en el campo de la economía, la política y la cultura, por ejemplo, entre áreas hoy conocidas como Chiriquí, en el litoral Pacífico y Bocas del Toro, en el Caribe. La literatura concuerda en que la historia indígena regional debe ser comprendida como una historia común y de continuidad entre los diferentes cacicazgos. La fragmentación transfronteriza entre países de la actualidad no debe interferir en la consideración de un área común, teniendo como base el desarrollo de cacicazgos. En Costa Rica, Eugenia Ibarra identifica al menos catorce cacicazgos.

Los cacicazgos que hemos podido identificar son catorce y existe la posibilidad de que ese número sea mayor, por lo menos en seis más. Al momento, falta información que permite reconstruirlos con mayor profundidad. Se han denominado de acuerdo con los nombres de lugares y de caciques relacionados con ellos, según se mencionan en los documentos de los siglos XVI y XVII. Se tienen así: Nicoya, Garabito, Pacaca, Aserrí, Currirabá,

25 Robert D. Drennan. *El área intermedia, el cacicazgo y la investigación de la dinámica del cambio social*. Instituto colombiano de arqueología e historia, 2011, p. 414.

Guarco, Quepo, Boruca, Coto, Votos, Suerre, Pococí, Tariaca y Talamanca. Otros probables cacicazgos son Orotina, Chomes, Corobicí, Churuteca y Zapandí²⁶.

La marca de sociedades, con cierto grado de jerarquización, bajo la forma de cacicazgos, conformaría el contexto principal desde el que emergen las espiritualidades que se busca caracterizar.

Más allá de la religión

Entre los conceptos de religión y espiritualidad existe cercanía, puede darse traslape de sentidos y podría, incluso, darse situaciones donde las fronteras resultan difusas. Se sabe, de antemano, que el concepto de espiritualidad se nutre de fuentes religiosas, pero, es necesario distinguirlo de la religión. La religión, diferente de la espiritualidad, refiere a estructuras que integran doctrinas, culto, liturgias, prescripciones morales y un entramado simbólico responsable de unir, de forma coherente, las prácticas religiosas derivadas. La espiritualidad, por su parte, se nutre e inspira de contenidos religiosos, pero los

trasciende; es decir, no se circunscribe a las fronteras religiosas. En palabras del pastor Steven Greenebaum, quien dirige una comunidad eclesial de inter-fe, la religión es explicada del siguiente modo:

Una religión es una fe sistematizada, enraizada en una cultura. Cada religión, como todo lenguaje, tiene su propio vocabulario y gramática. De hecho, yo pienso que ayuda pensar nuestras diversas religiones como lenguas para hablar a Dios y sobre Dios. Algunas lenguas son similares y hasta relacionadas, mientras otras ampliamente diferentes. Esto no hace una lengua verdadera y la otra equivocada. Eso significa que las diferentes lenguas tienen diferentes reglas que las hacen únicas y poderosos modos de expresión (Greenebaum, 2015)²⁷.

Greenebaum enseña que no importa la religión que una persona tenga, se puede llevar una vida de justicia y compasión o de arrogancia; lo que importa no es la religión que uno practica, sino cómo se practica. Sin embargo, el autor citado prefiere referirse a “caminos espirituales” en vez de religiones e indica

26 Eugenia Ibarra Rojas. *Las manchas del jaguar. Huellas indígenas en la historia de Costa Rica. (Valle Central siglos XVI-XX)*. San José: UCR, 1999, p 36.

27 Steven Greenebaum. *Practical Interfaith: How to Find Our Common Humanity As We Celebrate Diversity*, 2015, p. 15. Steven es el fundador de una comunidad de inter-fe en Seattle, Washington.

que todas las religiones son caminos espirituales, pero no todos los caminos espirituales son religiones. Su opción es por fe y no por religión, por diálogo de inter-fe y no por diálogo interreligioso.

La fe, diferente de la religión, habla de convicciones más profundas sobre lo sagrado. La fe podría movernos a orar, pero no dirá cómo, mientras la religión establecerá las doctrinas sobre la oración. La postura proclive para llamar a un diálogo de inter-fe se fundamenta en la convicción de que los caminos espirituales están interrelacionados e interconectados, lo cual no equivale a decir que son intercambiables o que son iguales.

Para ver el espíritu que anima las espiritualidades indígenas de Costa Rica se requiere abrir algunas ventanas que nos permitan tener un panorama adecuado para tal fin. En concreto, necesitamos de un marco conceptual que nos dé acceso al propósito de este trabajo. El concepto de espiritualidad ha pasado a ser un lugar común del que se tienen diferentes comprensiones, que es preciso delimitar con exactitud para evitar ambigüedades. Para ese fin, esta sección se propone diferentes miradas: la cristiana, del pluralismo, interespiritual e intercultural.

Aunque parezca contradictorio a un trabajo exploratorio sobre espiritualidades indígenas, el punto de partida será a través de la ventana

del cristianismo. El cristianismo ha influido poderosamente la cultura occidental. El autor confiesa el cristianismo como su base de formación teológica, de manera que, la ventana desde la cual mira a las espiritualidades autóctonas recibe influencia de ese trasfondo teológico innegable. Sin embargo, el cristianismo nunca ha sido monolítico en su conformación, a través de la historia. Por esa razón, como punto de partida se analizarán diversos enfoques dados a la noción de espiritualidad que se considera importante aclarar.

Diversidad de enfoques

Espiritualidad es un término polisémico y denso del que se ha escrito mucho desde el cristianismo y desde otras tradiciones religiosas, así como, desde diferentes campos del conocimiento, entre ellos la filosofía y la teología. El resultado es una prolija producción de conceptos y abordajes sobre los que se debe tener cautela. Además, se percibe el desafío de justificar la necesidad de usar el concepto en pueblos indígenas. ¿Será pertinente hablar de espiritualidades indígenas? ¿No es la espiritualidad un concepto occidental, inapropiado o demasiado ambiguo para usarlo con poblaciones originarias?

Se piensa, adelantando criterio, que la espiritualidad expresa percepciones, aspiraciones y construcciones

de sentido de la persona humana, y más allá de ella, las cuales no deben pensarse como exclusivas de occidente o como un monopolio occidental cristiano. De forma semejante, se pensó en que la teología, aunque no sea una hija legítima cristiana, pues se originó en el mundo griego anterior al cristianismo, había pasado a ser una disciplina eminentemente cristiana. Hoy en día, se sabe de la existencia de teologías indígenas, como por ejemplo la teología maya o mayense²⁸, lo cual viene a mostrar que la disciplina teológica sobrepasa lo específico del entorno cristiano. Así siendo, la teología no es un ámbito o saber exclusivo del cristianismo, como tampoco lo es la espiritualidad.

La espiritualidad, construcción de sentido de la existencia humana, la entendemos como un ejercicio, una facultad o un atributo humano. La construcción humana de sentido puede estar vinculada a una divinidad o divinidades que rigen un cierto orden de las cosas y responden a las preguntas fundamentales que las personas se han hecho a lo largo de la historia, como ¿cuál es el origen o el fin o el por qué de la vida o de la muerte? Si la construcción de sentido no es jerarquizada en torno a divinidades, podría ser de carácter más

horizontal y vinculada a poderes mágicos, adquiridos por personajes especiales y asociados a un conocimiento extraordinario para dominar y controlar los elementos de la naturaleza. Puede, también, hablarse del espíritu humano, desde una posición secular referido a una totalidad humana que, sin oponerse a la naturaleza humana la supera como apertura radical a otros y otras.

La presentación de las espiritualidades indígenas en este trabajo se hace desde el marco de un diálogo intercultural, el cual incluye el diálogo interreligioso y más concretamente, el diálogo entre espiritualidades. Entendiendo que las espiritualidades están vinculadas a las religiones, y las religiones son expresiones de la cultura.

Este diálogo, en sus tres planos: intercultural, interreligioso y entre espiritualidades se plantea desde la base del reconocimiento y respeto de la diversidad, reconocimiento de la existencia del otro y la otra. El filósofo y sociólogo alemán, Axel Honneth (18-07-2019) profundiza en que el reconocimiento puede ser un acto atributivo o receptivo:

En la cuestión de cómo debemos caracterizar adecuadamente el caso genérico del reconocimiento parece que nos encontramos ante dos alternativas que

28 Víctor Madrigal Sánchez. *Teología en Abya Yala*. San Salvador: Universidad Don Bosco, 2018.

conciernen a la relación cognitiva con el compañero de interacción: o bien podemos concebir la formación que acontece mediante un acto de ese tipo según el modelo de una atribución, en virtud de la cual puede imputársele en cierto modo al otro sujeto una cualidad nueva y positiva; o bien comprendemos ese acto desde el modelo de la percepción, de manera que la cualidad ya existente de una persona es de algún modo confirmada o públicamente afirmada sólo de forma secundaria. En el primer caso, lo que entendemos como reconocimiento añadiría o prestaría al sujeto en cuestión un estatuto que no poseía antes; mientras que en el segundo caso se trataría de una determinada clase de percepción de un estatuto ya existente de manera independiente²⁹.

El reconocimiento, ya sea según el modelo de la atribución o de la percepción, exige un esfuerzo de valoración de cualidades externas en personas o grupos sociales. El reconocimiento del otro y la otra nos abre hacia la necesidad del diálogo, de un diálogo auténtico, sin más pretensiones que la convivencia en paz y en la afirmación del compromiso del respeto mutuo y de la construcción de un mundo donde quepan todas y todos. Se trata de un diálogo necesario para habitar la

casa en paz y armonía. En seguida presentamos un breve recorrido por algunas expresiones culturales que han influido poderosamente en el cristianismo y la cultura occidental que es necesario reconocer como un referente para el diálogo.

Mirada cristiana

Este trabajo parte de la consideración de que las espiritualidades indígenas no están suspendidas en el vacío, sino que están inmersas en un contexto amplio y diverso de tradiciones religiosas y de espiritualidad. El cristianismo es parte del cuadro y es también, debe admitirse por honestidad, la formación de base del autor a través del cual se dirige la mirada al horizonte de los pueblos indígenas.

Para entender la espiritualidad en el entorno occidental y cristiano presentamos un antiguo mito gnóstico, en el cual sus aplicaciones e implicaciones pasaron a ser normativos en el cristianismo. Se trata del mito de la caída de *Pistis Sophia*, que, como se ha dicho, no es de origen cristiano, ha tenido y sigue teniendo una poderosa influencia en la configuración del cristianismo hasta nuestros días.

Según este antiguo mito, una parte de la primera Vida o de la Luz

29 Axel Honnet. El reconocimiento como ideología. *ISEGORÍA* 35, 2006, p. 135.

cayó al mundo o al mismo interior del cuerpo. Se trata de una caída pre-cósmica de la misma divinidad o de una parte de ella. “La luz cayó en la oscuridad”. Es un evento primordial que marca o “mancha” el inicio de la humanidad y del mundo. Es una suerte de “pecado original” que marcó para siempre a la humanidad y, al mismo tiempo, se configura como una aspiración hacia la plenitud. De esa forma, el mito contiene una caída abismal y un horizonte de ascenso muy interesante para comprender la espiritualidad, en su vertiente cristiana y occidental. El texto del mito es como sigue:

Jesús respondió y dijo a sus discípulos: Sucedió que cuando la Fe Sabiduría estaba en el décimo tercer eón, en el lugar de todos sus hermanos, los invisibles que son las veinticuatro emisiones del gran Invisible, acaeció, pues, por el mandato del Primer Misterio, que la Fe Sabiduría miró hacia la altura, vio la luz del velo del Tesoro de la Luz, y deseó ir hasta aquel lugar y no fue capaz de ir hasta aquel lugar. Suspendió la realización del misterio del décimo tercer eón y elevó, en cambio, himnos a la luz de la altura que vio en la luz del velo del Tesoro de la Luz. Sucedió entonces que como elevó himnos al lugar de la altura, todos los arcontes que están debajo de los doce eones la rechazaron porque suspendió su misterio y porque quiso ir

hacia la altura y empinarse sobre todos ellos. A causa de esto se irritaron con ella y la odiaron. ...Y la grande triple potencia, el Jactancioso, a la que ya me he referido al hablaros, también estaba incluida entre los arcontes de los doce eones y también estaba irritada contra la Fe Sabiduría y la odiaba mucho, porque pensaba ir hacia la luz que estaba sobre ella. Y emitió desde sí una gran potencia con rostro de león. Y desde el fondo de la materia dentro de él emitió una multitud de emisiones materiales que eran muy poderosas. Y las envió a los lugares de abajo, a las regiones del Caos, para que persiguieran a la Fe Sabiduría para que perdiera su potencia, pues pensaba ir hacia la altura que está sobre todos ellos y porque suspendió la ejecución de su misterio, pero quedó afligida, buscando la luz que había visto...

La Fe Sabiduría gritó fuertemente. Clamó a la Luz de las luces que había visto desde el principio, en la que había creído, y expresó su arrepentimiento (metanoia) diciendo así:

“Oh Luz de las luces, en la que he creído desde el principio, oye ahora mi arrepentimiento, oh Luz, sálvame, oh, Luz por los pensamientos malvados que han entrado en mí.

He visto, oh Luz, a tus partes (méros) abajo. He visto una luz

en ese lugar y he pensado: iré a aquel lugar para recibir esa luz.

Y fui y llegué a estar en la oscuridad que está en el Caos abajo. No pude volver a ir hacia mi lugar, porque fui oprimida entre todas las emisiones del Jactancioso. Y el poder de rostro de león se llevó mi luz interior. ...

Sálvame de la materia de la oscuridad, para que no llegue a ser sumergida en ella y para que sea salvada de las emisiones de la divinidad, el Jactancioso, que me oprime, y de sus males. ...

Deja ahora que todo lo que hay en la materia se alegre; buscad vosotros todos la Luz, para que la potencia de vuestras almas, que reside en vuestro interior, viva.

Porque la Luz ha oído lo que hay en la materia y no dejará nada material que no sea purificado.

Dejad a las almas y a lo que hay en la materia bendecir al Señor de todos los eones; lo que hay en la materia y todo que hay en esto.

Porque Dios salvará a sus almas de toda materia y será preparada una ciudad (pólis) en la luz; y todas las almas que lleguen a ser salvadas residirán en esta ciudad y tendrán su asignación³⁰.

La espiritualidad, en sentido paradigmático occidental, según el mito anterior, se configura por el descenso o la degradación humana, producto de una caída primordial y por un itinerario marcado por el ascenso, el esfuerzo de superación y la trascendencia del tropiezo con la materia. Esta perspectiva de espiritualidad permite vislumbrar una idea de lo humano marcada por la degradación de una caída primordial. La humanidad es su condición de caída, se le presenta la opción de levantarse mediante la espiritualidad. La espiritualidad en sus diversas expresiones y métodos configura un itinerario de ascenso del charco de la materia hacia la dimensión inmaterial de la luz.

Desde un ámbito psicológico, se podría decir, la espiritualidad es un esfuerzo de superación del deseo soberbio de querer ser como dios, este mismo deseo de encubrimiento egoísta fue el que propició la caída estrepitosa al abismo. Según este paradigma, Sophia somos todos los mortales que compartimos con ella ese deseo irreverente y ese destino irrefutable de caída en el foso de la materia. Sofía somos todos y todas las personas que se esfuerzan por superar esa barrera dramática del foso, para salir de él, si es que se puede lograr y, finalmente, alcanzar la luz.

30 Francisco García Bazán. *La gnosis eterna. Pistis Sophia/Fe Sabiduría*. Traducción F. García Bazán. Madrid: Editorial Trotta, 2007, pp. 57-60.

El binomio espiritualidad/materialidad o espiritualidad/carnalidad ha tensionado el desarrollo del cristianismo en la historia. Ambas polaridades han sido objeto de atención, estudio, cultivo, así como de represión, repudio y de escape o fuga dentro y fuera del cristianismo. Espiritualidad tendría acepción relacionada con otro par conceptual como lo es trascendencia/inmanencia. Trascender alude a una metáfora espacial de salir, escalar, ir más allá, transponiendo ciertos límites o barreras; dice relación a la acción de salir hacia fuera, en contraposición a inmanencia, cuya raíz latina indica cualidad de permanecer en una misma cosa.

La historia del occidente cristiano no solo ha hecho eco de esa tensión que expresa el mito *Phistis Sophia*, sino que la historia misma occidental da cuenta del drama de caída y ascenso y de la tensión entre materia y espíritu. Una mirada rápida a algunos personajes y episodios de la tradición judío-cristiana pueden confirmar la afirmación anterior.

La tradición hebrea sostiene: “Mira que en culpa ya nací, pecador me concibió mi madre”

(Salmo 51, 7). La perspectiva antropológica cristiana, que abreva de las mismas fuentes, expuesta en Paulo de Tarso sostiene: “En efecto, así como por la desobediencia de un solo hombre, todos fueron constituidos pecadores, así también por la obediencia de uno solo todos serán constituidos justos” (Romanos 5, 19). Posteriormente, esta tesis es desarrollada en la teología de la gracia y el pecado original³¹ por Agustín de Hipona. Siglos más tarde, será Martín Lutero quien recuperará esa perspectiva para ingresarla en la teología protestante. La persona humana tendría una depravación *total o corrupción radical*, debido al pecado original y por eso, está imposibilitado de acceso a la salvación por su propia voluntad.

Enfoques contemporáneos sobre espiritualidad buscan superar esa dicotomía entre materia y espíritu. Hans Urs von Balthasar³² describe la espiritualidad como “la actitud básica, práctico o existencial, propia del hombre y que es consecuencia y expresión de una visión religiosa, o de un modo más general, ética- de la existencia”. La espiritualidad se

31 San Agustín refuta a Pelagio, quien sostiene: “el pecado de Adán a este solo dañó, no al género humano, y que los niños al nacer se hallan en el mismo estado que Adán antes de su prevaricación” Agustín, La gracia de Jesucristo y el pecado original. Libro II, capítulo 10, consultado de internet http://www.augustinus.it/spagnolo/grazia_cristo/grazia_cristo_2.htm el 4 de mayo del 2018.

32 Hans Urs von Balthasar. *La experiencia espiritual hoy. Líneas esenciales de la espiritualidad cristiana contemporánea*. Downey, Michael. The New Dictionary of Catholic Spirituality. Collegeville, Minn: Liturgical Press, 1993.

plantea como expresión íntegra de la persona vinculada o no con la religión, pero, en definitiva, sería expresión de valores fundamentales asumidos por los que las personas guían, norman y regulan sus vidas.

Otra aproximación contemporánea vinculada a Latinoamérica, semejante a la citación anterior, entiende la espiritualidad como una dimensión fundamental de todo ser humano. Jon Sobrino³³, teólogo jesuita radicado en El Salvador, comprende la espiritualidad no como algo sobreañadido a lo humano, sino como profundización de lo humano.

En sentido amplio, todo ser humano vive su vida con espíritu, no importa cuál. La vida espiritual es parte constitutiva de ser humano; no se trata de que unos vivan con una espiritualidad y otros no. La vida espiritual no es algo regional ni en oposición a lo material. (Sobrino, 1985: 23)

Espiritualidad, según esta perspectiva, no es antagónica con la historia y con la materialidad de la existencia. La espiritualidad cristiana estaría mediada por la carne en la encarnación de Jesús. Esta conceptualización pretende superar la dualidad

materia-espíritu y ha tenido un impacto importante en la teología de la liberación en Latinoamérica.

Luis Felipe Pondé³⁴, filósofo y escritor brasileño, en un texto de reciente publicación, toma otro rumbo para fundamentar la espiritualidad. Pondé afirma lo que él llama: “la existencia de un vacío en el seno de la vida”. Según este autor el fundamento de la búsqueda de una espiritualidad reposa en el hecho de nuestro vacío o también podría decirse de un sentimiento de ser seres incompletos y no plenos.

Enfim, para mim o que mais determina a busca espiritual, dentro e fora das tradições religiosas, é o sentimento de vazio que nos corrói... Tal sentimento não é mera abstração filosófica, é fato cotidiano, associado a pessoas, ao trabalho, aos afetos, às doenças, aos fracassos, aos constrangimentos. A morte é o nome síntese desse vazio. Minha hipótese de fundo ao longo desta nossa caminhada é que a espiritualidade é uma disciplina que deita raízes no vazio profundo que nos segue dia a dia, nos contaminando com sua falta infinita. Ela é também uma demanda de resposta a ele, não só teórica como prática. E, por isso mesmo, exige

33 Jon Sobrino. “Espiritualidad y seguimiento de Jesús”, en Ignacio Ellacuría. *Mysterium Liberationis*. Madrid: Trota, 1990, pp. 449-450.

34 Luis Felipe Pondé. *Espiritualidad para corajosos. En busca de sentido no mundo de hoje*. Sao Paulo: Editora Planeta, 2018

coragem de quem o enfrenta de peito aberto. Seja na companhia de Deus, dos deuses, do ateísmo ou do Satanás em pessoa³⁵.

Así, el concepto de espiritualidad tiene la connotación de ser un intento teórico y práctico, de enfrentar la dura sensación de vacío que amenaza la existencia. La espiritualidad, según Pondé, podría hasta “abrir mão de deus”; es decir, la existencia de dios no es indispensable para la vivencia de una espiritualidad. Esta vertiente contemporánea de la espiritualidad se presenta desvinculada de la divinidad o divinidades y, sobre todo, liberada del fardo de la institucionalidad propia de las religiones. En este sentido, presenta similitud con las dos posiciones anteriores.

Esta tendencia hacia la separación entre religión y espiritualidad se presenta como un rechazo al lastre histórico de las religiones en temas como rigidez doctrinal y ritual, fanatismo, intolerancia, visión universalista, el rechazo a los derechos humanos; desde el punto de vista filosófico y político, Marx condensa una crítica importante a la religión por su papel alienante. La exposición y evidencia del poder político y simbólico de las religiones ha fortalecido la migración hacia prácticas de espiritualidad que, aun manteniendo

elementos religiosos, se mueven con mucha libertad, adoptando, adaptando y haciendo síntesis de tradiciones religiosas diversas.

La espiritualidad que tiene sus orígenes, al menos en el universo cristiano católico, vinculados a la institucionalidad de rituales litúrgicos y carismas de santidad de hombres y mujeres, en la actualidad, pasa por un proceso de *desinstitucionalización*, como expresión del proceso de modernidad. De acuerdo con esta perspectiva, es frecuente encontrar personas que admiten no practicar ninguna religión, pero sí reconocen la práctica de una espiritualidad. Este proceso, desde la óptica de Pondé, ha conducido o tiene dos resultados: 1) una espiritualidad sin compromisos políticos del pasado es una espiritualidad liviana o *light*; y 2) un giro hacia la espiritualidad como *commodity*. La espiritualidad liviana estaría aparejada a la emergencia de la noción de subjetividad, como la creación de un espacio autónomo de experiencias, en el cual el individuo se depara a sí mismo solo, delante de dios o de lo trascendente. Surge, entonces, la espiritualidad como una “religión personal”, que comprende una búsqueda de lo trascendente sin compromisos con instituciones religiosas. Por otra parte, entiende que la desinstitucionalización de la espiritualidad acabó por ser cooptada

35 Luis Felipe Pondé. *Espiritualidad para corajosos*, p. 21.

por el mercado, un mercado espiritual con una miríada de opciones.

A desinstitucionalização, na verdade, institucionaliza o sujeito espiritual como consumidor espiritual muito mais que como praticante de uma espiritualidade específica. Sua fúria em consumir novidades do mercado, ao sabor do seu gosto, revela sua condição, muito mais próxima de quem compra um desodorante do que quem busca vivenciar uma vida além da banalidade do cotidiano³⁶.

Esta nueva tendencia nos ayuda a comprender un cierto remanente, pero también la eclosión o surgimiento de espiritualidades indígenas en contextos cristianizados o secularizados. Un ejemplo es el fenómeno del pachamamismo, que ilustra una tendencia hacia una folclorización de elementos de la religiosidad y la espiritualidad andina.

Una versión de la wiphala, la bandera de los indígenas de los

Andes ahora ondea junto a las banderas nacionales de Perú y Bolivia. También encontramos la wiphala en los uniformes del ejército boliviano y la policía nacional. Es como si la Pachamama diera crédito a la incursión armada en la Amazonía, para desalojar indígenas de los campos de gas y petróleo, y al apaleamiento de los protestantes que se oponen a las políticas de Evo Morales en el altiplano. Oficiales del gobierno hacen rituales (ritos chamanísticos son asunto cotidiano en el palacio nacional) y empresas privadas especializadas en viajes místicos en los Andes ofrecen recorridos. Obsérvese que esto no es un rasgo característico de las naciones andinas sino un fenómeno recurrente en México³⁷.

Dejando de lado la explícita crítica política e ideológica³⁸, el pachamamismo marca una tendencia hacia una apropiación selectiva de elementos de espiritualidad indígena fuera del contexto que les es propio, con arreglo a ciertos fines. Esta situación no es exclusiva del mundo

36 Luis Felipe Pondé. *Espiritualidade para corajosos*, p. 164.

37 Laurence Cuelenaere y José Rabasa. *Cuadernos de literatura n.º 32*. Julio-diciembre 2012. p. 200.

38 En ambos países se determinan derechos a la naturaleza y se le nombra Madre Tierra o Pachamama. Los artículos iniciales de las constituciones políticas toman principios ancestrales, así, por ejemplo, la Constitución Política de la República del Ecuador, en su Preámbulo afirma:

“Nosotras y nosotros, el pueblo soberano del Ecuador: Celebrando a la naturaleza, la Pacha Mama, de la que somos parte y que es vital para nuestra existencia”. Bolivia también ha tomado estas categorías y las ha hecho parte de su Constitución, en su preámbulo afirma que: “Cumpliendo el mandato de nuestros pueblos, con la fortaleza de nuestra Pachamama y gracias a Dios refundamos Bolivia”.

andino, sino que se presenta, con frecuencia, como una forma de oferta turística, para un mercado ávido de experiencias esotéricas. Se trataría de una tendencia contemporánea hacia la yuxtaposición, síntesis y reacomodos³⁹ de tradiciones indígenas, en ambientes, con frecuencia urbanos y que se esfuerzan en recuperar aspectos religiosos del pasado por medio de rituales, como el temascal (baños rituales de vapor), el uso difundido del atrapa-sueños o *dream catcher*, (un instrumento originario de los indígenas ojibwas de Canadá), danzas, cantos y la utilización de instrumentos propios como caracoles, tambores, etc.

En México, por ejemplo, se multiplican grupos de mexicanidad que pretenden una vuelta hacia la reapropiación de filosofías prehispánicas nahual o mexica. Sobre la influencia de la cultura indígena wicharica o wichol, Miguel Olmos expone:

Al igual que otros grupos mexicanistas del centro del país, dentro de los principios filosóficos que profesan los grupos de la

mexicanidad fronteriza, y en particular el calpulli Chicahuac Ollín, se encuentran elementos de la cosmovisión de los huicholes o wixaritari. La amplia difusión que ha tenido este grupo en las ciudades de todo el país ha llevado su filosofía y sus artesanías a todo lo largo del territorio nacional. Esta situación ha generado, por un lado, que el conocimiento sea vulgarizado y ampliamente difundido, lo mismo que sus famosas producciones artísticas. Sin embargo, por otro lado, los huicholes se han involucrado en un mayor número de movimientos espirituales, sobre todo algunos ligados con la Nueva Era, y en particular con los adeptos al movimiento de la mexicanidad. En el caso del calpulli de Tijuana algunos de sus miembros han mantenido fuertes nexos con personajes huicholes que se encargan de enseñar en diversos estrados sociales los elementos de su cultura y de sus tradiciones, con un interés especial en las plantas sagradas como el peyote (*Lophophora williamsii*), mismo que incorporan eficazmente en sus ceremonias⁴⁰.

39 René de la Torre. “Tensiones entre el esencialismo azteca y el universalismo New Age a partir del estudio de las danzas “conchero-aztecas”, *Trace* 54, 2008, pp. 1-28.

40 Ver: Miguel Olmos Aguilera, «Las creencias indígenas y neo-indias en la frontera MEX/USA», *Trace* 54, (2008), pp. 45-60. Disponible en: URL: <http://journals.openedition.org/trace/468> consultado el 19 febrero 2019. Ver también Jean-Paul Sarrazin. “La “espiritualización” de los discursos neoindigenistas en Colombia”. <https://journals.openedition.org/trace/470>. Esta tendencia ideológica se caracteriza por la participación masiva de mestizos que hacen propias las creencias de tipo prehispánico, en particular la filosofía de los antiguos mexicas. Miguel Olmos Aguilera, «Las creencias indígenas y

La cita anterior pone en evidencia que la espiritualidad puede ser orientada por una vuelta a los orígenes, por una insatisfacción radical o por el ansia de llenar un vacío ontológico. Es también descrita por la búsqueda de un cierto orden de las cosas. Una vez encontrado ese orden se tiene como efecto un efecto de orientación y regulación práctica de la existencia. Con frecuencia, ese cierto orden de las cosas tiene como referente un orden instituido en los primordios de la humanidad, por la voluntad de las entidades creadoras. Por ejemplo, la manera como se forman las familias y las reglas de parentesco, los rituales de iniciación o los fúnebres, etc. Una buena vida es aquella que adopta y asume los códigos culturales ancestrales y merece un retorno feliz a un lugar sagrado junto con sus divinidades protectoras. Otra forma de comprender la espiritualidad es, a partir de la experiencia última. Para Amando Robles, profesor emérito de la Escuela Ecuménica, la espiritualidad es:

vivir la vida humana de acuerdo con sus valores últimos, últimos en términos de calidad de la vida (salvación, liberación, iluminación o como se le quiera llamar)... bastaría hablar de espiritualidad sin más, sin adjetivo

alguno. De hecho, quien han descubierto la condición última del ser humano y ha vivido de acuerdo con ella, no importa en qué tiempo, cultura o religión la experiencia haya tenido lugar, ha vivido la espiritualidad. Analizada en profundidad, como experiencia última, la espiritualidad es la misma siempre: desinterés total, muerte del yo, liberación total, resurrección, iluminación, conciencia y conocimiento puro, existencia total,... Pero, aun así, es vivida en el tiempo, siempre desde una matriz cultural y, por lo tanto, en formas culturales que cambian con el cambio profundo de vida y cultura, condiciones de donde la espiritualidad toma su forma cultural, referentes, valores y aspectos⁴¹.

Esta es una perspectiva global para la comprensión de la espiritualidad, interesante y sugestiva. Lo que ofrece el profesor Amando es una referencia global al concepto de espiritualidad, como él lo dice, a una espiritualidad sin adjetivos. Aunque todas las espiritualidades luego adopten elementos culturales, por las que se vinculan con las culturas particulares de cada región del mundo. Esta propuesta abre la perspectiva de hablar de espiritualidad antes de las determinaciones culturales, si

neo-indias en la frontera MEX/USA», *Trace* 54, 2008, pp. 45-60.

41 Amando Robles. *Para una nueva espiritualidad. (Cosmoteándrica): Aportes en Raimon Panikkar*. Heredia: Centro Ak Kután- CEDI, 2006, pp. 28-29.

bien, lo que se conoce son las espiritualidades inmersas en las culturas.

De forma coincidente con el anterior enfoque, el sacerdote claretiano José María Vigil⁴² propone una reconceptualización de religión y espiritualidad más allá del dualismo clásico de materia y espíritu, de la oposición de un mundo natural a un mundo sobrenatural, de la negación del cuerpo y del desprecio del mundo. Vigil sugiere no usar más el concepto de espiritualidad, por lo menos como se ha venido usando, en su lugar, propone usar el término de autoconciencia. El nuevo concepto lo entienden, desde ese centro de estudio, laico y no vinculado a ninguna religión. “Queremos hablar desde la mera humanidad laica, con las herramientas del sentido común y con el patrimonio del conocimiento común, evitando expresamente vocablos y conceptos religiosamente contaminados, por más que hayan sido «consagrados» por el uso”⁴³. La espiritualidad o *autoconciencialidad*, la entienden como parte constitutiva de lo humano, no como algo añadido o como una realidad separada o sobrenatural. “No es que

seamos humanos que, además, son religiosos o espirituales: en realidad somos simplemente humanos, y ahí está comprendido todo”⁴⁴. No siendo algo sobreañadido, el ámbito de la espiritualidad será la interioridad más profunda no importando si la persona tiene o no religión, si es creyente o ateo. Se asegura que no se trata de un enfoque filosófico ni metafísico, sino referido a los dinámicos o fuerzas humanas como el amor, la búsqueda del bien, el disfrute de la belleza, el amor a la libertad, a la realización personal, la curiosidad, la admiración, etc.

Efectivamente, creemos que, interdisciplinariamente, puede reconocerse como universalmente aceptado y fuera de discusión, que la peculiaridad y la potencia de la autoconciencia del ser humano, es la cualidad y el motor principal de las vivencias y experiencias profundas (personales y colectivas) de los humanos; de sus esperanzas, sus búsquedas de explicación y de sentido, sus angustias, su imaginación, sus preguntas profundas y sus intentos de respuesta, su creatividad, sus relatos, sus mitos, sus experiencias

42 José María Vigil forma parte del grupo de estudio Centro de Estudio de las Tradiciones de Sabiduría (CETR) que es un espacio laico al servicio del estudio y el cultivo de la calidad humana. Este centro opera en Barcelona, España desde 1999.

43 José María Vigil. ¿Qué espiritualidad promover?: la autoconciencia, lo autoconciencial, en Mariá Corbí. (Coord.) Problemas del tránsito a una espiritualidad sin sumisión. *CTR*, 2019, p. 235.

44 José María Vigil. ¿Qué espiritualidad promover?: la autoconciencia, lo autoconciencial, en Mariá Corbí. (Coord.) Problemas del tránsito a una espiritualidad sin sumisión, p. 236.

de sentido y de transcendencia... en una palabra, su vida interior, o el interior más hondo de su vida, lo que la mueve, lo que la inspira, su inspiración, o su inspiratividad... o sea, lo que nuestros ancestros solieran denominar con palabras como espiritualidad, religión, religiosidad, pero enmarcado y contextualizado ahora todo en una perspectiva natural, científica, laica y holística, que no contradice aquella visión, sino que simplemente la ahonda, la despatrimonializa y la universaliza, abriéndola a una nueva etapa, tal vez un nuevo grado o estadio de autoconsciencia de nuestra especie⁴⁵.

Una consecuencia del anterior enfoque es sobre el contenido de lo que se considera espiritualidad, como rituales, experiencias místicas, etc. Este se expande, para incluir experiencias humanas profundas antes no consideradas como espiritualidad. Otra consecuencia de mayor peso será el prescindir del centralismo del teísmo. La perspectiva centrada en la interioridad humana conduce al desplazamiento y superación de una entidad exterior a la realidad, como principio rector humano. En el paradigma emergente de la autoconsciencia humana, la búsqueda del “espíritu” no será hacia afuera de la materia, hacia Dios o las divinidades, sino que será de

comunión con la tierra, con el mundo y con el cosmos. De igual forma, las creencias y formulaciones míticas enfocadas hacia la justificación del mundo del más allá, según esta perspectiva, quedarían superados.

A modo de cierre de esta sección, se ha recopilado información fragmentada y actualizada sobre diferentes enfoques relativos a espiritualidad. Sobre la mesa fueron expuestas tesis muy diversas e incluso en oposición y exclusión mutua. Por una parte, espiritualidad puede hacer referencia a mundos paralelos, que son los chamánicos, a dimensiones que hacen traslape, pero que son distintas. El mundo material podría ser solo la antesala de un mundo espiritual, no manifestado en su plenitud. Por otra parte, espiritualidad puede hacer alusión a vida no dual, sin mundos paralelos, ni más allá. Solo existiría el más acá. La espiritualidad solo podría ser desarrollada en este mundo natural. Todavía otra expresión de espiritualidad no la limita o reduce a un compartimento de la existencia o a una dimensión de la vida, dejando por fuera otras, sino que la vincula a la integralidad de la vida. La fuerza que mueve a la persona a vivir y actuar de forma plena y con sentido sería espiritualidad.

El mundo en que se vive es efímero, cambiante y contingente. En

45 José María Vigil. ¿Qué espiritualidad promover?: la autoconsciencia, lo *autoconciencial*, en Mariá Corbí. (Coord.) Problemas del tránsito a una espiritualidad sin sumisión, p. 240.

este mundo se está destinado a vivir y a morir, en salud y enfermedad, entre alegrías y tristezas, soledad, hastío y vaciedad. Es aquí donde se entreteje la vida, con gratuidad, altruismo y devoción, o entre placer y dolor, sentido o sin sentido. A este se le suele encuadrar como mundo natural, en oposición al mundo superior, y definitivo, el mundo sobrenatural, donde la vida no fenece, donde se alcanza la inmortalidad.

El mosaico de conceptos tan diverso sobre espiritualidades antes expuesto, se diversificará aún más, con la incorporación de las perspectivas y vivencias de cada uno de los ocho pueblos originarios de Costa Rica o lo que todavía sobreviva de ellos. Se entiende que no será suficiente para un texto introductorio a las espiritualidades, apenas presentar este mosaico o este mapa de la diversidad. Se hace necesario presentar una propuesta contraria a la tendencia de homogenizar la diversidad, sino capaz de comprenderla y de fomentar la convivencia en la diferencia, más allá del colonialismo, el expansionismo evangelizador o la pretensión globalizante y hegemónica de alguna tradición sobre las otras. Este complejo mosaico de la

diversidad de espiritualidades será el tema de la siguiente sección.

Las espiritualidades indígenas están arraigadas en la cultura de los pueblos de Abya Yala que aquí se asentaron, al parecer, en oleadas sucesivas desde hace quince mil años⁴⁶.

Mirada al pluralismo religioso

El pluralismo es, según Giuseppe Giordan⁴⁷, sociólogo de la Universidad de Padua, un concepto clave para entender lo que ocurre en el mundo hoy. Sugiere la necesidad de distinguir y no confundir los términos diversidad y pluralismo. Sigue a Beckford y Richardson⁴⁸ para distinguir ambos términos, en el sentido de que el pluralismo se refiere a un nivel normativo regulatorio, mientras el término diversidad alude a un nivel descriptivo o empírico.

Las voces que previeron la desaparición de las religiones del mundo como efecto de la eclosión de la racionalidad y de la ciencia han visto su reavivamiento, vitalidad y vigencia. Quienes eso auguraron han tenido

46 Dennis, H. Jennifer O'Rourke, A. Raff. *The human genetic history of the Americas: the final frontier*. *Current Biol.* 2010, 20: pp. 202-207.

47 Giuseppe Giordan y Enso Pace (Editores). *Religious pluralism. Framing religious diversity in the contemporary world*. London: Springer. 2014, p. 1.

48 Barker, Eileen y James A. Beckford. *The Centrality of Religion in Social Life: Essays in Honour of James A. Beckford*. Aldershot, England: Ashgate, 2008.

que revisar sus planteamientos, las religiones no desaparecieron, sino que permanecen y se transforman para estar presentes en los diversos ámbitos de la existencia humana como el de la ciencia y la política. A pesar de las tendencias globalizantes de la cultura, vivimos en un mundo diverso, donde también tiene su lugar el increencia y la secularización. Pero eso es otro tema. Continuando con el análisis de Giordan se desea destacar dos aspectos: primero, el rostro de la espiritualidad como la democratización de lo sagrado y segundo, la transición de la diversidad al pluralismo religioso.

Si en la perspectiva tradicional, lo sagrado se refería a la estabilidad de los límites claros que hacían reconocibles las identidades y las diferencias, hoy la relación con lo sagrado no conoce límites seguros. De hecho, prefiere la apertura y el movimiento a través de las diferentes creencias, tanto tradicionales, como las muchas experiencias libres posibles, a menudo combinando, eclécticamente, la enseñanza y las prácticas de diferentes tradiciones culturales. En lugar de estar en competencia con la religión, entonces, la espiritualidad cambia el eje de legitimidad de la institución al sujeto, reconociendo en el campo religioso los efectos del reconocimiento de la libertad de elección de los individuos.

Desde un punto de vista funcional, podríamos decir que la espiritualidad permite al creyente ser más flexible en un mundo en el que la diversidad religiosa afecta incluso aquellos contextos nacionales en los que existe un control monopolista o semimonopolio del mercado religioso⁴⁹.

Esta flexibilidad es una nota característica de la espiritualidad y que la distingue con respecto a la religión. Una situación de fondo, que se ha acentuado en las décadas recientes en el nivel mundial son los flujos migratorios. Las personas migrantes llevan consigo sus creencias y maneras de darle significado al mundo y con eso han logrado hacer cambios profundos en el paisaje social y cultural de todo el planeta. Todo este proceso global ha provocado un reconocimiento de la diversidad cultural e intensos cambios en las personas y las sociedades. Por un lado, con la democratización de lo sagrado y, por otro, mediante la diferenciación y ampliación de la oferta religiosa, ambas situaciones dentro de un contexto de nuevas proximidades de las culturas y las religiones.

El pluralismo de expresiones religiosas y espiritualidades presenta un problema, un desafío para la convivencia humana. A este punto vale plantearse sobre ¿cuál es el papel de las religiones y las espiritualidades en

49 G. Giordan, *op. cit.*, p. 6.

el contexto de la eclosión de diversas expresiones de fanatismo religioso en el mundo? Al respecto, la UNESCO propició un encuentro mundial en Barcelona, 1994, para el diálogo con las religiones y con los centros de investigación sobre la paz en todo el mundo. La Declaración emitida se manifiesta sobre la diversidad así:

Somos conscientes de la diversidad religiosa y cultural de nuestro mundo. Cada cultura es en sí misma un universo, que sin embargo no es cerrado. Las culturas proporcionan a las religiones su lenguaje y las religiones ofrecen a cada cultura su significado esencial. La paz no será posible si no reconocemos el pluralismo y respetamos la diversidad. Buscamos una armonía que es la esencia misma de la paz⁵⁰.

La misma Declaración expresa un compromiso por la promoción de la paz y del diálogo:

Promoveremos el diálogo y la armonía entre las distintas religiones y en el interior de cada una de ellas, reconociendo y respetando la búsqueda de la verdad y de la sabiduría en las religiones que no sean la nuestra propia. Dialogaremos con todos, estableciendo una sincera y

amistosa colaboración con quienes comparten este peregrinaje que es la vida⁵¹.

La diversidad de religiones se propone dialogar pues reconoce su trayectoria histórica de intolerancia, guerras religiosas y fanatismo. Reflexionan sobre su papel en el mundo contemporáneo y se comprometen a resolver los conflictos mediante la no violencia, la búsqueda de la paz y la justicia.

El presente estudio se interesa por las espiritualidades indígenas desde la óptica del cristianismo; de ahí el planteamiento del problema de la diversidad de religiones para la tradición cristiana. La diversidad de tradiciones religiosas y espirituales ha sido, sobre todo, un problema para el cristianismo. Un problema difícil y pendiente de resolver. No es el interés mostrar los desaciertos históricos del cristianismo en materia de intolerancia y violencia contra otras religiones y contra facciones o grupos heréticos al interior del propio cristianismo. El enfoque de esta sección será hacia modelos teológicos cristianos, mediante los cuales se establece relaciones con otras creencias. Es decir, se hará un análisis a los lentes con los que se hace la mirada al pluralismo

50 *Declaración Sobre El Papel De La Religión En La Promoción De Una Cultura De Paz*. Barcelona: Centre Unesco de Catalunya, 1994.

51 *Declaración Sobre El Papel De La Religión En La Promoción De Una Cultura De Paz*. Barcelona, 1994.

religioso y se destacará el modelo más efectivo para facilitar el diálogo con las espiritualidades indígenas.

Sobre la teología del pluralismo religioso seguimos al jesuita estadounidense Paul Knitter, quien sugiere cuatro modelos sobre la relación del cristianismo con otras religiones.

El primer modelo, de *sustitución*, afirma la existencia de una única religión verdadera, el cristianismo, el Cristo y la Biblia como fuente de salvación y revelación y la negación absoluta de cualquier otra vía salvífica. En este modelo se entiende a Cristo como “el solo y único” Hijo de Dios. El proceso de conquista, colonización y consolidación del cristianismo en América se realizó según este modelo. Los resultados históricos son bien conocidos: el exterminio cultural, el genocidio y la alianza con el poder

colonial. Un hecho histórico a destacar es la Bula *Inter caetera* del Papa Alejandro VI de 1492, por la cual dona a los reyes católicos de Castilla y León las islas y tierra firme halladas y las que se encontrasen en el futuro, siempre que no fuesen de otro principio cristiano, para destinar varones cristianos con la finalidad de instruir en la fe católica e imbuir en las buenas costumbres a sus pobladores y habitantes⁵². Este documento histórico se enmarca en el modelo de sustitución. Esto es, el cristianismo como religión única y verdadera deberá reemplazar a todas las otras religiones del orbe.

El segundo modelo es el de *cumplimiento*, el cual sostiene la existencia de destellos de la Verdad en las religiones. Las personas buenas, seguidoras de las otras religiones del mundo son en realidad

52 [...] os donamos concedemos y asignamos perpetuamente, a vosotros y a vuestros herederos y sucesores en los reinos de Castilla y León, todas y cada una de las islas y tierras predichas y desconocidas que hasta el momento han sido halladas por vuestros enviados, y las que se encontrasen en el futuro y que en la actualidad no se encuentren bajo el dominio de ningún otro señor cristiano, junto con todos sus dominios, ciudades, fortalezas, lugares y villas, con todos sus derechos, jurisdicciones correspondientes y con todas sus pertenencias; y a vosotros y a vuestros herederos y sucesores os investimos con ellas y os hacemos, constituimos y deputamos señores de las mismas con plena, libre y omnímoda potestad, autoridad y jurisdicción. Declarando que por esta donación, concesión, asignación e investidura nuestra no debe considerarse extinguido o quitado de ningún modo ningún derecho adquirido por algún príncipe cristiano. Y además os mandamos en virtud de santa obediencia que, haciendo todas las debidas diligencias del caso, destinaréis a dichas tierras e islas varones probos y temerosos de Dios, peritos y expertos para instruir en la fe católica e imbuir en las buenas costumbres a sus pobladores y habitantes, lo cual nos auguramos y no dudamos que haréis a causa de vuestra máxima devoción y de vuestra regia magnanimidad. Paulo Sues. *La conquista espiritual de la América española: 200 documentos-Siglos XVI*. Quito: Abya-Yala, 2002, p. 200.

“cristianos anónimos”. Ellos y ellas no lo saben, pero su bondad es una forma de presencia misteriosa de la bondad del cristianismo. Knitter toma estas ideas del teólogo católico alemán Karl Rahner (1904-1984) “Las religiones pueden por tanto ser “camino de salvación”. Dios atrae a las personas hacia sí mismo en y a través de las creencias y las prácticas del hinduismo, del budismo, del islam y de las religiones indígenas”⁵³. El argumento es de una posibilidad de salvación, no una realidad. En este modelo las personas no requieren conocer a Cristo para obtener la salvación; sin embargo, toda gracia proviene de Cristo.

Para Rahner, se trata de la necesidad de una causa final, lo que significa que aquellos que no conocen a Jesús pueden aun así experimentar el amor salvífico de Dios, aunque no hayan visto claramente a dónde les conduce, ni lo que son su verdadera propuesta y sus posibilidades⁵⁴.

Este segundo modelo admite la salvación en las religiones del mundo lo cual constituye la principal diferencia con el modelo exclusivista. No obstante, el cristianismo continúa siendo central. Todas las religiones del mundo encuentran su

cumplimiento en virtud y por la mediación del cristianismo.

El tercer modelo de *reciprocidad* va más allá del primer modelo que afirma que el cristianismo vino a reemplazar las religiones o a completarlas como afirma el segundo. Este tercer modelo cuestiona las respuestas tradicionales a la pregunta que el mismo Jesús planteó alguna vez: “y ustedes, ¿quién dicen que soy yo? (Marcos 8, 29). El dogma puesto en debate es el de la unicidad de Cristo. Es decir, la proclamación cristiana tradicional de que Jesús sea el solo y único Hijo de Dios y Salvador. ¿Cómo reinterpretar la unicidad de Cristo de forma que posibilite una teología del pluralismo religioso?

Una de las respuestas apunta a dejar atrás el lenguaje de satisfacción de la justicia divina por el supuesto pecado original y, en su lugar, usar el lenguaje simbólico de sacramento o representación del amor de Dios. Jesús no salva reparando, sino mostrando algo. La idea clave es que la reparación sería un hecho realizado una sola y única vez. Jesús pagó el precio, saldó una deuda, reparó y reconstituyó a la humanidad. La relación con las otras religiones, a partir de esa idea clave cristiana, es la de unicidad y originalidad del

53 Karl Rahner. Foundations of christian faith. Crossroad: New York, 1978, p. 178, citado por Paul Knitter. *Introducción a las teologías de las religiones*. (Traducción de Albert Moliner Fernández) Verbo Divino: Navarra, 2002, pp. 155-156.

54 Paul Knitter. *Introducción a las teologías de las religiones*, p. 159.

cristianismo. En Jesús se realiza un evento salvífico extraordinario, único en el tiempo y que no se repite en otras tradiciones. En otro orden de ideas, si se asume que Jesús salva manifestando el amor de Dios, entonces deja la posibilidad de que existan otras, incluso muchas expresiones de ese amor. Jesús es sacramento del amor de Dios a la humanidad y no es el único sacramento, no es la única vía.

Otra propuesta de respuesta a las preguntas planteadas sobre ¿quién sea Jesús y cómo se elaboran los puentes para el diálogo con las religiones del mundo?, se le nombra cristología del Espíritu. Es una propuesta más flexible, pues el Espíritu de Dios está en todas partes, incluso en tierras extranjeras, no se limita por la encarnación de la Palabra una sola vez en la historia, ni el Espíritu se agota o está subordinado a Jesús. El lenguaje de la reparación se relaciona con la encarnación del logos divino en la segunda persona de la trinidad. La cristología del Espíritu, por su parte, se vincula a la tercera persona de la trinidad. Jesús es sacramento de salvación, porque está lleno del Espíritu: “La razón por la que Jesús manifiesta con tanta potencia, aunque no agota, la fuerza del amor de Dios otorgada universalmente, es porque Jesús estaba henchido-del-Espíritu”⁵⁵. La tesis

central de esta cristología del Espíritu es que Dios ha estado presente y actuando en el mundo aún antes de la manifestación de Jesús. Es decir, el Espíritu se manifiesta y salva a través de otras mediaciones fuera del ámbito del cristianismo.

El cuarto modelo de la *aceptación* reconoce la existencia de muchas religiones verdaderas. Se reconocen las diferencias entre las religiones y se admite la existencia de diferentes salvaciones. Ninguna religión es superior, ni es insuperable respecto a las otras. Además, se deja de lado la pretensión de buscar un terreno común para el diálogo, por considerar que las tradiciones religiosas del mundo son realmente diferentes. Es necesario aceptar y reconocer las diferencias. Este modelo recibe influencia de la posmodernidad en el sentido de que reacciona a los principios de la modernidad como la confianza en el poder de la razón y exclusión de las concepciones míticas, la primacía y confiabilidad de los datos empíricos, así como la búsqueda de verdades universales.

Desde este modelo se argumenta que la verdad no es una ni es absoluta, sino que la verdad es plural.

Si existe algo así como una “una verdad absoluta”, nunca podremos saberlo, al menos no en nuestra actual situación humana. Si alguna persona o cultura cree estar en

55 Paul Knitter. *Introducción a las teologías de las religiones*, p. 298.

posesión de la única verdad unificadora que envolverá a todas las otras, no se tratará de una verdad que los demás puedan ver, sino de una verdad que les será impuesta⁵⁶.

Los filtros culturales particulares son los que dan soporte a las construcciones universales. En ese orden de ideas los filtros culturales actúan como gafas o lentes para ver la realidad. Ver la realidad implica determinar, dar sentido a lo que vemos. El lenguaje, por tanto, nos permite crear y conformar la experiencia religiosa. La razón no es la herramienta principal ni la única para comprender el mundo. Así, el método empírico de la ciencia no es el más apropiado en muchas culturas para comprender de donde proviene el mundo ni como debemos vivir en él. Entonces las narraciones antiguas suelen ser más confiables para responder a las preguntas fundamentales acerca del origen y destino de la vida.

El modelo de aceptación, más allá de los filtros culturales y del peligro de los universales, enfatiza la belleza y el valor de la diversidad. No se busca un terreno común, como era usual para el diálogo interreligioso, sino que se considera más fructífero

mirar a las diferencias. Cada religión es original y tiene su valor.

Ninguna religión tiene las categorías con las que identificar y describir lo que es más importante que todo lo demás para otra religión. A este nivel son inconmensurables: no pueden ser juzgadas ni mejores ni peores, ni superiores ni inferiores, porque carecen de una medida común aceptable para ambas con la que puedan ser comparadas⁵⁷.

No por eso se considera a las religiones como islas, sin posibilidad de comunicación para el diálogo. La inconmensurabilidad genera un sentimiento de respeto ante las diferencias. El diálogo interreligioso se entiende, en este modelo, como una política de buena vecindad.

Las religiones tienen que ser buenas vecinas unas de otras. Pero para serlo, todas tienen que reconocer que, en efecto, “las buenas vallas hacen buenos vecinos”. Cada religión tiene su propio jardín. No hay “zonas comunes” que todas ellas compartan. De aquí que para ser buenos vecinos se haya de dejar que cada religión cuide su propio jardín, manteniéndolo limpio y en orden. Cuando uno habla con su vecino religioso – y eso es lo que hacen los buenos vecinos – se aconseja hacerlo

56 Paul Knitter. *Introducción a las teologías de las religiones*, p. 333.

57 George Lindbeck. *La naturaleza de la doctrina: religión y teología en una época postliberal*. CLIE: Barcelona, 2009, p. 346.

desde la valla, sin intentar entrar en el jardín del otro para descubrir lo que se pueda tener en común⁵⁸.

El modelo de aceptación resaltando las diferencias y reafirmando la autenticidad de los caminos religiosos no resulta tan atractivo como el modelo de reciprocidad y su propuesta de búsqueda de un fin común. Puede parecer un defecto o limitación del modelo de aceptación, pero no adoptar una postura de pretender conocer lo que hay de común en las otras tradiciones. Es por eso, por lo que se pueden acercar a todas las religiones para llegar a puntos de acuerdo y desacuerdo. Pero no se dice nada respecto del segundo paso, luego del encuentro interreligioso. Será cada religión la que establezca cuál es su segundo paso en el diálogo. No hay reglas predeterminadas para el encuentro y la conversación.

Como síntesis de esta aproximación al diálogo interreligioso por el modelo de aceptación, debe decirse, de forma sumaria, que si existen muchas religiones también existen muchas salvaciones⁵⁹. Y las diferencias en las religiones es justamente lo que favorece un diálogo real. Lo que las diferentes religiones del mundo tienen en mente y buscan conseguir

son las salvaciones, no la salvación. Todas ellas se dirigen hacia destinos diferentes y, se puede presumir, que los alcanzan. Por tanto, no hay un “único fato para todos los seres humanos”. Los budistas llegan al nirvana y los cristianos alcanzan la unión con Dios. Y tanto unos como otros son felices⁶⁰.

La finalidad del diálogo interreligioso, según el modelo de aceptación, no es alcanzar la unidad entre las religiones, sino mantener las diferencias y aprender de ellas. No hay lugar para el proselitismo expansionista ni para la conversión de las otras tradiciones hacia la creencia personal de quien promueva el diálogo. En el diálogo, cada parte hablará desde su propia identidad y todos respetan las identidades y las diferencias.

En este modelo el lugar de Cristo es el propio del cristianismo. Solo Cristo salva. La salvación se realiza solo en Cristo. En esto siguen la doctrina tradicional, pero no coinciden en el modelo de cumplimiento, no niegan la posibilidad de salvación de los no cristianos, ni pretenden explicar o interpretar esos valores a través de los lentes cristianos.

Finalmente, no parece claro cómo es que se puede sostener la

58 Paul Knitter. *Introducción a las teologías de las religiones*, p. 347.

59 Stephen Marck Heim. *Salvations: Truths and difference in religions*. Orbis Books: New York.

60 Paul Knitter. *Introducción a las teologías de las religiones*, p. 363

afirmación de la unicidad de Cristo y, a la vez, admitir la existencia de salvación en otras tradiciones religiosas. La afirmación siguiente: “Jesús nos llama a la unidad, pero nunca a costa de la diversidad”⁶¹, no parece aclarar las dudas. El amor al prójimo lo traducen como amor a la alteridad religiosa. El fundamento es que Dios ama la diversidad religiosa. No en tanto, la cristología parece no acompañar el avance de la teología que admite hablar de salvaciones en plural.

Los modelos vistos, anteriormente, son de interés para acercarnos a las espiritualidades indígenas. El cristianismo por su hegemonía histórica ha tenido y tiene un papel destacado en la relación con el mundo de las religiones de los pueblos originarios. El péndulo va de la aniquilación y evangelización hasta el reconocimiento y el diálogo. Sin lugar a duda, la diversidad religiosa y de espiritualidades conforman un desafío mayúsculo para la convivencia, de ahí la urgencia del diálogo. La condición hegemónica del cristianismo pone el foco en la necesidad del diálogo con las tradiciones autóctonas, sin embargo, entre las espiritualidades indígenas también

se hace necesario el diálogo, pues las diferencias son notables.

Los modelos de reciprocidad y de aceptación, aún con las dificultades señaladas presentan mayores avances en las teologías para facilitar el diálogo con las espiritualidades indígenas. Estos aportes para facilitar el diálogo con las espiritualidades indígenas son parte de los propósitos de esta obra. En esa dirección, seguidamente, presentamos una mirada hacia la interespiritualidad como un conjunto de ideas sugerente y provocador, desde el ámbito de la mística, con la finalidad de fortalecer el acercamiento y la convivencia de maneras diferentes de significar el mundo.

Mirada interespiritual

La mirada interespiritual como abordaje al estudio de las espiritualidades indígenas supone etapas previas que otros han nombrado diálogo interreligioso, diálogo interconfesional y diálogo entre comunidades de fe o *Interfaith dialogue*⁶². El proceso histórico de aproximación, comprensión y encuentro respetuoso, entre diferentes tradiciones y creencias inició formalmente en septiembre de 1893 con la realización del Parlamento Mundial de

61 Paul Knitter. *Introducción a las teologías de las religiones*, p. 451.

62 Sobre el diálogo entre comunidades de fe ver Steven Greenebaum. *Practical Interfaith: How to Find Our Common Humanity as We Celebrate Diversity*. Vermont: Skylight Paths Publishing, 2015, p. 25.

Religiones en Chicago. Este es el primer encuentro religioso formal entre Occidente y Oriente⁶³. Aun cuando la mayoría de las religiones indígenas no fueron incluidas, el evento significó un paso importante para el diálogo.

En palabras de Wayne Teasdale: “Ser religioso connota pertenecer y practicar una tradición religiosa. Ser espiritual sugiere un compromiso personal con un proceso desarrollo interno que nos involucra en nuestra totalidad”⁶⁴. Con lo dicho, se puede afirmar que el cultivo de una espiritualidad no se vincula con la pertenencia a una tradición religiosa. Para muchas personas, la práctica religiosa podría ser la única forma de expresión de espiritualidad. También puede darse una coincidencia entre la práctica religiosa y la vivencia de una espiritualidad. No obstante, una tendencia en aumento es la vivencia de espiritualidad no asociada a una determinada práctica religiosa.

La adhesión a una religión supone el cumplimiento de rituales iniciáticos y la pertenencia a una

institución o comunidad de fe, como también exige atender a los códigos y las doctrinas. Como contrapartida, la adhesión ofrece un sentido fuerte de pertenencia. La espiritualidad, por su parte, confiere un sentido débil de pertenencia o ninguno, pues se puede pertenecer a una religión y, de forma simultánea, a una espiritualidad diferente. La espiritualidad tomada en sentido amplio, como veremos, sirve de inspiración e impulso en la vida de las personas, ya sean estas creyentes religiosas o no. Según lo dicho, una persona puede no practicar ninguna religión, y conducir su vida de acuerdo con una espiritualidad. También se da el caso de personas indígenas cristianizadas, que conservan rasgos de una espiritualidad ancestral indeleble a pesar de su adhesión a iglesias, sean católicas, evangélicas, la Fe Bahá'í u, incluso, otro tipo de comunidad de fe.

La espiritualidad se vincula a la forma de ver, entender y relacionarse con el mundo, esto es, la cosmovisión de los pueblos y, en ese sentido, trasciende el ámbito de la religión.

63 La organización internacional que promovió el acontecimiento y que tiene la responsabilidad prioritaria de difundir el espíritu y el legado del Parlamento es el Consejo para el Parlamento de las Religiones del Mundo. Entre sus objetivos figura la promoción de la comprensión y la cooperación entre comunidades e instituciones religiosas y de todas las iniciativas que vayan en esta línea, la valoración de la diversidad religiosa como una riqueza, y la potenciación de la influencia de las tradiciones religiosas y espirituales en el crecimiento personal y global. Torradeflot, Francesc, Albert Moliner, and Francesc Rovira. *Diálogo entre religiones: textos fundamentales*. Madrid: Trotta, 2002, p. 79.

64 Wayne Teasdale. *The Mystic Heart: Discovering a Universal Spirituality in the World's Religions*. California: New World Library, p. 50. (traducción propia).

La espiritualidad es un camino, es un itinerario para el desarrollo interior que no es opuesto a la religión, pero que va más allá. Este itinerario ha estado presente en la historia de los pueblos, siendo asumido, tanto en el nivel personal como comunitario. Actualmente, el advenimiento de un cambio de época en la historia de la humanidad ha conducido también a una nueva forma de conciencia, como entiende Teasdale, basada en el acercamiento radical y fresco a nuestra vida, como familia humana, en un mundo frágil. Este nacimiento hacia una nueva conciencia, hacia un nuevo conjunto de circunstancias históricas, aparece en una serie de cambios en nuestro entendimiento:

El surgimiento de la conciencia ecológica y la sensibilidad hacia un mundo natural y orgánico junto al reconocimiento de la básica fragilidad de la tierra. Un creciente sentido de los derechos de otras especies. Un reconocimiento de la interdependencia de todos los dominios de la vida y la realidad. El abandono del ideal de un nacionalismo militante como resultado de este tangible sentido de nuestra esencial interdependencia. La evolución de una profunda experiencia de comunidad entre las religiones a través de sus miembros individuales. Una creciente recepción

de los tesoros internos de las religiones del mundo. Una apertura al cosmos con la realización de que las relaciones entre humanos y la tierra es parte de una comunidad más grande del universo. Cada uno de estos cambios representa un dramático cambio; tomados en conjunto, ellos definirán el pensamiento y la cultura del tercer milenio⁶⁵.

Las transformaciones mentales y espirituales sugeridas parecen apuntar hacia un núcleo fundamental: la conciencia de la interdependencia alcanzada. Este nivel de conciencia es novedoso en la historia de la humanidad y Teasdale lo lleva al campo de la historia de las religiones. La interespiritualidad es el campo común por el que los diferentes caminos de búsqueda de la Realidad última se cruzan. Los caminos son diversos y pueden orientarse a la iluminación, a la comunión, a un retorno al origen, a la divinización, etc. Pero coinciden, no importa los nombres dados, en una Realidad última. Para Teasdale la interespiritualidad es el compartir de las experiencias últimas a través de las tradiciones, y no implica:

1. Eliminación de la riqueza de la diversidad de expresiones religiosas;

65 Wayne Teasdale. *The Mystic Heart: Discovering a Universal Spirituality in the World's Religions*. Pp. 4-5. (Traducción propia).

2. Rechazo de las tradiciones en su individualidad por una supuesta superespiritualidad homogénea;
3. Creación de una forma de cultura espiritual.

En tal sentido, la Interespiritualidad es un esfuerzo por dar a conocer todas las formas que los caminos espirituales asumen. Bajo la premisa de que existe una interdependencia fundamental en todas las tradiciones religiosas, de la misma forma existe una interconexión del ser de todas las cosas entre sí. El prefijo inter expresa un afán de comunicación con otras personas, miembros de otras tradiciones; expresa también una apertura para aprender de la sabiduría de otras tradiciones. Es un camino de doble vía, es una *intermystical intersection* donde transita la sabiduría en una y otra dirección, sin temor ni desconfianza. Así siendo, se supera el afán o la imperiosa necesidad de predicar, de llevar salvación, de implantar instituciones religiosas externas como iglesias, o peor aún de satanizar lo que no se comprende o se comprende mal.

El abordaje interespiritual reconoce que los caminos son muchos, pero que la meta es la misma. Los caminos pueden direccionar hacia la interioridad del misterio en y dentro

de la persona. La vía entonces será contemplativa. No obstante, de otro modo, el camino será de encuentro de Dios o del misterio hacia afuera de la persona, y la vía de acceso será activa. Esta relación presente en la interespiritualidad puede ser explicada del siguiente modo:

Toda forma de espiritualidad hace una distinción entre la contemplación o la experiencia interna y la experiencia externa de la vida activa, del servicio a los otros, del testimonio de compasión y actos de misericordia. Pero el camino espiritual, cuando ha alcanzado su plenitud une los dos campos de la experiencia. La acción y la contemplación son integrados dentro de la conciencia de cada persona, convergen son entendidos como siendo uno solo⁶⁶.

La mirada interespiritual representa una oportunidad para la convivencia y relación entre tradiciones religiosas y de espiritualidad. La imagen de puente y de intersección ayuda a comprender la propuesta interespiritual, ya que las religiones tienden a comportarse como islas o feudos amurallados, o como avanzadas de legionarios con un fuerte ímpetu expansivo. También, otro caso surge cuando la religión está vinculada al poder

66 Wayne Teasdale. *The Mystic Heart: Discovering a Universal Spirituality in the World's Religions*. P. 96. (traducción propia).

político, de forma que la expansión política y económica incluye formas de colonización religiosa, como sucedió con la Corona española portuguesa, ambas católicas.

En contrapartida, el diálogo, el acogimiento y la interrelación entre diferentes tradiciones es el objetivo de la interespiritualidad. El logro de estos objetivos ha movido a hombres y mujeres sensibles hacia la necesidad del diálogo y de la superación de la arrogancia y el exclusivismo entre tradiciones religiosas. El monje estadounidense Thomas Keating⁶⁷ es un promotor de ese diálogo. Convocó la Conferencia de Snowmass y formuló una síntesis de ocho principios para el diálogo interreligioso, indicando que la convivencia se construye cuando se reconoce: 1) el lugar de una Realidad Última como eje en las religiones del mundo; 2) la Realidad Última no puede ser limitada por nombres o conceptos; 3) la Realidad Última es fuente de potencialidades infinitas; 4) el acceso a la Realidad Última es por medio de fe, la cual precede la formulación de credos y doctrinas; 5) existe en la humanidad una disposición mística, un potencial para ser sin límites; 6) todas

las cosas pueden ser una avenida de encuentro con la Realidad Última, la naturaleza, el arte, las relaciones humanas; 7) el deseo de conocer otros caminos espirituales conduce a explorar formas conjuntas de oración como forma de salida del aislamiento y separación, así como contrarrestar el proselitismo; 8) La práctica disciplinada es esencial para la vida espiritual. Sin embargo, la espiritualidad no es el resultado del esfuerzo humano, sino fruto de la unidad con la Realidad Última. Estos principios, provenientes de Thomas Keating sintetizan aspectos del camino a la interespiritualidad.

La Realidad Última se manifiesta con nombres propios en esta región del mundo: Sibö, Sbo, Tócu, Ngobo. Los animales, los ríos, los humedales, las cataratas, las montañas, las cavernas, las rocas pueden ser manifestaciones de la Realidad Última o Gran Espíritu. Es importante el reconocimiento de la pluriversidad de manifestaciones y la aceptación de la existencia de muchas vías, al final, todas conducentes al encuentro con la Realidad Última.

Las diferentes representaciones simbólicas de la Realidad Última

67 Thomas Keating, (1923-2018) sacerdote y monje cisterciense impulsó un centro de diálogo interreligioso desde el monasterio donde vivió en Snowmass Colorado, Estados Unidos. Viajó por todo el mundo enseñando la tradición contemplativa cristiana y promoviendo el diálogo interreligioso. Promovió una conferencia interreligiosa (Snowmass Conference) que se convirtió en una referencia en la que fueron definidos una serie de principios clave del pluralismo religioso. Cfr. <https://www.scarboromissions.ca/interfaith-dialogue/principles-and-guidelines-for-interfaith-dialogue/17>

son producciones culturales y, por eso, también se requiere de una mirada intercultural que permita una aproximación respetuosa, con los pies descalzos, ante las producciones y reproducciones sagradas de los pueblos indígenas.

Mirada intercultural

La diversidad de culturas, visiones de mundo, maneras de ejercer el poder, religiones y formas de espiritualidad plantean un desafío mayúsculo a la convivencia humana. Nuestras deficiencias y falta de capacidades humanas para la convivencia han exaltado la arrogancia y el afán de imponerse y dominar sobre las otras culturas. Consecuentemente, esto ha conducido a la disputa del poder y de los recursos necesarios para la vida, mediante guerras terribles que se han propuesto no solo dominar, tomar el poder, arrebatar y tomar recursos, sino, que han realizado diversas formas de exterminio cultural. Las guerras y la violencia religiosas no son parte de un remoto pasado, ya superado por la humanidad; al contrario, como humanidad, somos desafiados a la convivencia, al diálogo, a la tolerancia y a la justicia cultural para lograr vivir en paz.

La mirada intercultural, según el filósofo colombiano Carlos Gómez Rincón, trata del problema de la normatividad de las relaciones y la comunicación intercultural. Gómez aborda el tema de la interculturalidad, preguntando por la forma de cómo decidir sobre las afirmaciones que distintas tradiciones culturales y religiosas realizan sobre asuntos, en apariencia comunes, desde visiones de mundo propias, en el contexto de sociedades que se autodefinen como plurales. Su pregunta busca clarificar principios y criterios para realizar juicios interculturales, así como la posibilidad de encontrar un camino medio entre el relativismo cultural y el universalismo monocultural⁶⁸.

Carlos Gómez señala tres problemas que debe enfrentar toda reflexión sobre el diálogo interreligioso y de los cuales hacemos una síntesis (p. 25).

1. El primer problema es de captar la manera como la diversidad religiosa y cultural es vivida en el mundo contemporáneo, esto es, tanto sus elementos y dimensiones constitutivas como los conflictos y tensiones entre tradiciones que, en cierto modo compiten, en un escenario de desigualdades políticas, sociales y epistemológicas, por

68 Carlos Gómez Rincón. La dimensión argumentativa del diálogo interreligioso: problemas y propuestas en Rincon, p. 24.

articularse como proyectos alternativos de vida humana y de sociedad. Solamente ante el horizonte de una comprensi3n adecuada de la diversidad puede plantearse el reto de la mediaci3n, que el di3logo interreligioso debe asumir, para hacer posible la participaci3n equitativa y la coordinaci3n de visiones de mundo heterog3neas, en la construcci3n de sociedades plurales.

2. El segundo es determinar principios y criterios normativos que permitan realizar un juicio intercultural a fin de evitar el aislamiento y repliegue en las diferencias propias o la imposici3n, como suele ocurrir, de principios y criterios pretendidos como universalmente v3lidos.
3. Finalmente, el tercer problema es c3mo establecer principios normativos para el di3logo intercultural sin caer en la universalizaci3n de visiones particulares. El desaf1o es superar extremos como el de no admitir una raz3n intercultural lo cual har1a imposible la comunicaci3n entre culturas. Mientras que, en el otro extremo, se ubicar1a la tesis de universalidad

de principios lo que justifica el colonialismo de una cultura hegem3nica.

El di3logo intercultural, que parte del reconocimiento de la diversidad, plantea la exigencia de hacer juicios interculturales bajo ciertos principios y con la cautela de no establecer ileg1timas universalizaciones de principios de una tradici3n particular.

De fondo, el autor plantea la necesidad del di3logo intercultural ante el car3cter inviable del relativismo cultural. El relativismo no es una salida. El di3logo es posible.

La s1ntesis que hace la fil3sofa espa1ola Diana Vallescar nos permite observar algunos rasgos descriptores de la interculturalidad. Ella apunta:

- Interculturalidad como horizonte descentrado
- Interculturalidad como experiencia y opci3n
- Interculturalidad como apuesta dial3gica desafiante
- Interculturalidad como dimensi3n conflictiva
- Interculturalidad como alternativa liberadora

- Interculturalidad como proceso de transformación polifónico⁶⁹

Sostiene, además, que la noción de interculturalidad, de ser vaga y ser confundida con términos similares, pasó a tener carta de ciudadanía. La diversidad cultural es un hecho vivido en la escuela, la iglesia, el barrio y en la mayoría de las sociedades contemporáneas. Ha pasado de ser una situación fáctica (multiculturalismo) a una consideración normativa, sociopolítica y ética (intercultural) de como deberían ser las sociedades, a partir de la diversidad cultural, con el fin de superar la discriminación, la segregación, el racismo, la xenofobia o, en su forma más radical de exclusión, la eliminación del otro o la otra.

La interculturalidad se realiza dentro de la conflictividad de luchas hegemónicas y contrahegemónicas, como indica Alberto Rojas Rojas, investigador de la Escuela Ecueménica de la Universidad Nacional:

La interculturalidad hace referencia directa a la dinámica de articulación de matrices culturales diversas que se afectan mutuamente, dentro de un

proceso conflictivo o de transacciones. En la interculturalidad se expresa la lucha cultural entre sectores sociales heterogéneos por establecer diferencias, intereses y derechos legítimos, con voces propias. Como lucha, es conflictiva e implica control, resistencias, hegemonía y contrahegemonía, estrategias de poder, negociaciones y transacciones, que producen mezclas culturales e identidades nuevas, en un entretejido de diferentes materiales simbólicos⁷⁰.

En el sentido indicado, interculturalidad es un proceso de lucha y resistencia a la uniformidad cultural como medio de dominación y represión de la diversidad.

La diversidad de la realidad cultural de América Latina no se ha abordado de forma adecuada y pertinente por la filosofía ni por la teología. Según dice Raúl Fonet-Betancourt, filósofo cubano, la interculturalidad es “una asignatura pendiente”, no es una moda, sino una demanda de justicia que se viene formulando desde hace siglos en la historia social e intelectual de América Latina⁷¹. La interculturalidad es una postura

69 Diana de Vallescar. Sobre el Diálogo Intercultural e Interreligioso: Culturas e identidades. *Revista Portuguesa de Filosofia*, T. 67, Fasc. 4, (2011), p. 717, pp. 711-726. Consultado de: <https://www.jstor.org/stable/41804060> el 19 de noviembre de 2019.

70 Alberto Rojas Rojas. Teología, interculturalidad y espiritualidades. *Siwó' Revista De Teología/Revista De Estudios Sociorreligiosos*, 1(1), (2008) pp., 271-272.

71 Raúl Fonet-Betancourt. *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid: Trotta, 2004, p. 13.

o actitud necesaria para convivir y compartir con los otros y las otras. Fonet Betancourt sugiere una filosofía contextual en diálogo con las demandas de justicia cultural de pueblos indígenas y afrodescendientes de América Latina. La propuesta busca descentralizar la razón filosófica monocultural eurocéntrica y colonial, así como descentrar el quehacer filosófico de las manos de profesionales académicos y de sus instituciones para dar espacio a la polifonía de actores y comunidades, jamás escuchadas.

En este sentido, la interculturalidad refiere a una disposición que abre al ser humano para entender el mundo al considerar que la construcción de su identidad se resuelve en la interacción y convivencia con la diversidad. Fonet-Betancourt describe la interculturalidad como una disposición del ser humano por la que:

se capacita para... y se habitúa a vivir sus referencias identitarias en relación con los llamados 'otros', es decir, compartiéndolas en convivencia con ellos. De ahí que se trate de una actitud que abre al ser humano y lo impulsa

a un proceso de reaprendizaje y de reubicación cultural y contextual. Es una actitud que, por sacarnos de nuestras seguridades teóricas y prácticas, nos permite percibir el analfabetismo cultural del que nos hacemos culpables cuando creemos que basta una cultura, la propia, para leer e interpretar el mundo⁷².

El filósofo cubano se interesa por el diálogo interreligioso, participa de una red de diálogo internacional entre culturas y religiones Norte-Sur y ha escrito varios textos sobre la relación entre interculturalidad, religión y espiritualidad⁷³. El surgimiento de la reflexión sobre el diálogo entre interculturalidad, espiritualidad y teología se inició con motivo de la celebración de los "500 años de América Latina" y sobre el sentido que debía darse a ese aniversario. En ese momento histórico se debatió⁷⁴ sobre la pertinencia de "celebrar" un tal "descubrimiento" y sobre el trasfondo de cómo se quieren las relaciones entre culturas, más allá del colonialismo, en todos sus matices, la aculturación y el asimilacionismo. Se puso énfasis en el papel que debía jugar el cristianismo, desde una posición

72 Raúl Fonet-Betancourt. *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana*, Ed. Trotta, Madrid 2004, p. 15.

73 Ver Raúl Fonet-Betancourt. "Filosofía y espiritualidad en diálogo". *Concordia* 68, 2016.

74 Algunos aportes de este debate: Enrique Dussel. 1492: El encubrimiento del otro: *Hacia el origen del "mito de la modernidad"*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, Dirección de Participación Ciudadana, 2008.

de acompañamiento de los pueblos indígenas en su lucha por liberación y reconocimiento de su diversidad cultural, así como por sus derechos, autonomía y gobernanza.

En lo que nos interesa para el reconocimiento de la diversidad de tradiciones espirituales de Abya Yala y la necesidad de sentar las bases para el diálogo, Fornet-Betancourt indica: La interculturalidad busca el equilibrio en un mundo diverso y pluralístico. Por eso, no se despiden de ninguna memoria, cultural o religiosa, portadora de diversidad, sino que, por el contrario, las cita, convocándolas a crecer por la comunión entre todas⁷⁵. Se trataría de abrir las puertas a la diversidad de culturas y religiones:

Repensar la realidad americana es así buscar el reencuentro con su diversidad y pluralidad, hallar sus memorias vivas y ponerse a su escucha. O sea que no se trata de encontrarla como un palimpsesto a descifrar en sus escrituras superpuestas sino como un complejo conjunto de pueblos con culturas y religiones que no han dejado nunca de luchar contra el olvido o el “borre” de sus tradiciones⁷⁶.

La propuesta que se despliega de estos aportes es la búsqueda de lograr “un mundo en el que quepan muchos mundos”; para lo cual se debe luchar por la superación de formas hegemónicas de represión de la diversidad humana. De fondo, la interculturalidad tiene el desafío de superar las asimetrías construidas (económicas, sociales, políticas) para lograr una forma de comunicación polifónica y justa, donde las tradiciones espirituales tengan su espacio y se reconozca su aporte para la convivencia en la casa común que habitamos como humanos, junto con la comunidad biótica.

75 Raúl Fornet-Betancourt. *Interculturalidad y religión: Para una lectura intercultural de la crisis actual del cristianismo*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2007, p. 91.

76 Raul Fornet- Betancourt. *Interculturalidad y religión. Para una lectura intercultural de la crisis actual del cristianismo*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2007, p. 109.



CAPÍTULO II.

EL MUNDO DE LOS ESPÍRITUS

Los pueblos originarios contienen en sus narrativas una riqueza incomparable de imágenes, símbolos y metáforas que alimentan sus espiritualidades. La fuerza impositiva de la dominación colonial satanizó e invisibilizó esa rica tradición. Los europeos se escandalizaron con el panorama que encontraron en Amerindia. No estaban preparados para dialogar, así que desenvainaron la espada y atacaron lo que desconocían y no estaban dispuestos a conocer. La avidez por el oro de los conquistadores y la urgencia por la salvación de las almas de los misioneros les impidió a ambos

grupos un acercamiento respetuoso para ver los espíritus que animaban los territorios de Abya Yala.

En este capítulo, abriremos una ventana para ver los espíritus que no lograron ver ni los conquistadores, ni los misioneros. Los Espíritus pueblan la tierra, están por todas partes. La tierra es madre, el sol es padre, el Gran Espíritu se manifiesta en las montañas, los ríos, los árboles. El mundo es una manifestación de las divinidades que cuidan y protegen a sus semillas. Las abuelas y los abuelos guardan en su memoria las historias sagradas de los orígenes; ese conocimiento mantiene viva la

memoria y da sentido a la existencia en la tierra.

Mitos

La principal clave de acceso al mundo de los espíritus en los pueblos indígenas es por medio de la tradición oral. La oralidad es un patrimonio intangible por el que se conservan saberes, usos y costumbres por parte de personas ancianas: padres, madres, abuelas y abuelos y personas especialistas en la atención de la salud. La tradición oral es una forma de sabiduría guardada con sigilo y preservada de generación en generación. Los diversos tipos de relatos tienen ocasiones y horas donde deben ser contados, dependiendo de si es un ritual de curación ejecutado por un awá, entonces será relatado o cantado durante la noche; si es un mayor malécu, ciertos relatos se guardan con sigilo, se cuentan durante la niñez y no se repiten más, sino, que deberán ser memorizados por los noveles oyentes. De cualquier forma, la tradición oral se preserva con diversos grados de sigilo y no se confunde con otros relatos de entretenimiento.

La tradición oral que nos interesa se refiere a relatos fundantes (mitos) acerca del origen del mundo, de las plantas, animales, las

enfermedades y de cómo llegó a la existencia la humanidad. Divinidades y otras entidades benignas y maléficas harán su aparición en los relatos examinados. Se verá como son temidos, como son objeto de culto, de ofrendas y sacrificios, pero, sobre todo, cómo influyen y determinan el pensamiento, la conducta y la interioridad de los pueblos originarios. La información para tomar como punto de partida llega por medio de fuentes orales, aunque su versión final sea escrita.

El estudio de los relatos de origen ha sido el camino para llegar al conocimiento profundo de las espiritualidades de los pueblos originarios. Se ha constatado una vinculación importante entre mitos y espiritualidad, espiritualidad y vida cotidiana. Todo, mediado por la transmisión oral.

La literatura amerindia es contada a viva voz. La tradición escrita—pictográfica, de ideogramas y fonemas— fue importante para los pocos pueblos que en el pasado la tuvieron; pero aun en esos casos excepcionales, los mitos fueron recordados y transmitidos principalmente por la tradición oral. Las narraciones americanas tienen el sello de lo oral: la plasticidad —la presencia de múltiples variaciones de un mismo relato⁷⁷.

77 Alejandro Ortiz Rescaniere y Johannes Neurath. *Mitologías Amerindias*. Madrid: Editorial Trotta, 2006, p 11.

El lenguaje de los mitos es un lenguaje religioso por excelencia. Y es nuestro interés abordar el tema de la espiritualidad haciendo preguntas a los mitos, indagar en las construcciones míticas las marcas vitales de las espiritualidades. El mito, según afirma la investigadora mexicana Mercedes De la Garza, da respuesta a los grandes problemas existenciales, que también han sido los de la filosofía: ¿Qué y cómo es el cosmos?, ¿Cuál fue su origen?, ¿Qué es el tiempo y que lo rige?, ¿Qué es el hombre y cuál es la finalidad de su existencia?⁷⁸

Las preguntas existenciales abordadas en los mitos brotan de la innegable curiosidad humana sobre su pasado, presente y futuro. Coincidimos con el filósofo catamarqueño Luis Alberto Reyes, y contra el estructuralismo de Levi-Straus, que no admite una concepción de realidad del universo en el lenguaje de los mitos, en que en ellos se encuentran respuestas que calan en el sentido de la existencia. En esta perspectiva de encuentro entre la hermenéutica y la fenomenología, se generó una consideración positiva de los mitos de la que destacaremos aquí dos rasgos.

El primero de ellos es tomar con seriedad su carácter narrativo.

Esto implica una revalorización después de descalificaciones que el relato sufriera desde las ciencias sociales y algunas tendencias filosóficas contemporáneas. La hermenéutica fenomenológica no sólo destaca este aspecto narrativo, sino que lo recupera en el plano de la filosofía reflexiva. Los humanos nos reconocemos a través de nuestra historia y de nuestras obras, en una identidad narrativa, aunque ella sea multiforme, abierta, inexacta... Un segundo rasgo es el de contar con la “verdad” de la narración mítica, en el sentido en que Ricoeur contrapone este concepto de la fenomenología de la religión al concepto freudiano de “ilusión”. Aquí la verdad no se refiere sólo a la fe en que los sucesos narrados sucedieron realmente, en el sentido que distingue a las narraciones míticas de las leyendas u otras ficciones literarias, sino a que hay un referente del relato, de algún modo aislable para los investigadores, y que se distingue de la mera causalidad psicológica. La posición fenomenológica implica aquí tanto una atención puesta en aquello de lo que hablan los mitos como en la expresión de la que se valen⁷⁹.

Según lo indicado, el mito, lejos de ser falacia, es real. La veracidad

78 Mercedes de la Garza. *El Tiempo de los Dioses-Tiempo: Concepciones de Mesoamérica*. México: UNAM, 2015, p. 53.

79 Luis Alberto Reyes. *El pensamiento indígena en América*. Buenos Aires: Biblós, 2009, pp. 26-27.

del mito se asocia a la ritualidad de la narración. Narrar los mitos es una forma de recreación de la historia contada. La narración mítica implica, además, una transferencia generacional con vistas a la preservación en la memoria, a perpetuidad. Como corolario, la ritualización y recreación de los mitos produce armonía. El ritual y la ceremonia de contar y recrear el mito produce armonía al tiempo presente. Los mitos expresan un lenguaje simbólico-religioso y la acción de contarlos o recrearlos en diversos rituales les confiere una función de fomentar y recrear la fe en las creencias. Marcos Guevara, antropólogo costarricense indica que la diferencia conceptual entre lo que piensa un Awá y lo que define la Real Academia Española acerca de los mitos es la convicción de fe.

Para un *awá* bribri, chamán y conocedor de la tradición oral de su pueblo, lo que caracterizamos como “mito” se refiere a su Historia, es decir, a un relato que narra sucesos extraordinarios y maravillosos, pero verídicos, ocurridos en un pasado remoto que se remonta al origen de los tiempos. El Diccionario de la Real Academia Española, en cambio, sostiene que mito es una “narración maravillosa situada fuera del tiempo histórico y protagonizada

por personajes de carácter divino o heroico, la cual, con frecuencia interpreta el origen del mundo o grandes acontecimientos de la humanidad”. Para nosotros es forzoso indicar que la diferencia entre ambas definiciones reside en la fe; es de carácter fenomenológico. El *awá* cree que esa narración relata algo realmente ocurrido, mientras que quienes adscriben la definición de la Real Academia, no⁸⁰.

Es precisamente la fe la que denota el mito como narración verídica y, según el autor citado, lo que da a la narración validez fenomenológica no importa quien lo reproduzca o publique después.

En todos los pueblos indígenas de Costa Rica es posible encontrar mitos o vestigios de estos sobre los que se ha configurado su visión de mundo. La diversidad de perspectivas y visiones de mundo nos lanza el desafío de la convivencia entre los pueblos, más allá del colonialismo o cualquier forma de dominación o imposición hegemónica.

En el mundo de los espíritus, se discute el papel y lugar de los espíritus/espiritualidades según dos enfoques: el que se denomina cosmovisión o cosmología y el del perspectivismo.

80 Marcos Guevara Berger. “Discusión crítica sobre la idea de una mitología chibchense y sus implicaciones para pensar en simbolismos areales”. *Estudios de Lingüística Chibcha* 33, 2014, p. 76.

Para comprender el concepto de cosmovisión es necesario estudiar los mitos cosmogónicos. Existen varios planteamientos que buscan explicar el significado de la categoría cosmovisión. Aquí vemos cómo se vincula estrechamente la integralidad del ser humano con la creación:

La cosmovisión es una concepción del mundo, de lo creado, de lo que existe, de la vida y de la muerte, del tiempo y del espacio, de las cosas, de las ideas y las personas. Es una manera integral de intuir, sentir y pensar la creación, las fuerzas creadoras y la criatura. Su principal característica es que siente, intuye, observa, aprecia y valora la íntima relación e interdependencia entre el movimiento del cosmos, de la naturaleza y de los seres humanos⁸¹.

Esta forma de intuir, sentir y pensar la creación proviene de la fuente maya, y como tal, es un buen ejemplo de un contexto donde coexisten diversas religiones y subyace un sustrato de la espiritualidad maya. Alfredo López Austin, historiador y profesor emérito de la UNAM en México, quien ha dedicado mucho tiempo al tema y tiene diversas publicaciones, ha logrado una síntesis del concepto de cosmovisión, como

un esfuerzo de explicación del mundo. Configura la cosmovisión desde un modelo de la totalidad.

Este autor caracteriza la cosmovisión primariamente como un hecho histórico bajo las siguientes notas:

Un hecho histórico de producción de procesos mentales inmerso en decursos de muy larga duración, cuyo resultado es un conjunto sistémico de coherencia relativa, constituido por una red colectiva de actos mentales, con la que una entidad social, en un momento histórico dado, pretende aprehender el universo en forma holística⁸².

Tal como percibe, la cosmovisión es un intento de explicación y comprensión del mundo, donde necesariamente las divinidades y fuerzas existentes tienen un papel importante. López Austin indica que, en la tradición mesoamericana precolombina, no será posible aprender el universo, si no es por la referencia a las entidades divinas.

Según la tradición mesoamericana, el universo está compuesto por dos tiempos espacio diferentes y por dos clases de sustancias. Ambos tiempo-espacios son coexistentes; pero uno de ellos —el

81 CNEM. *Vivencemos nuestra identidad para estar en armonía con el cosmos*. Guatemala: CNEM, 2006, p. 53.

82 Alfredo López Austin. *Cosmovisión y pensamiento indígena*. UNAM. 2012, p. 9. Consultado en internet el 03-03-2020 <https://www.unamenlinea.unam.mx/recursos/82444-conceptos-y-fenomenos-fundamentales-de-nuestro-tiempo>

divino— fue-es causa del otro —el mundano— y seguirá existiendo tras la desaparición de éste. Las dos sustancias son distintas por ser fina, sutil e indestructible la primera; pesada, densa y perecedera la segunda. De la primera están formados los dioses y las fuerzas existentes desde el primer tiempo-espacio. Las criaturas, en cambio, están compuestas tanto por la sustancia fina y sutil como por la densa y pesada. En cuanto a su medio, las criaturas están reducidas al tiempo-espacio mundano, por lo que éste puede recibir el nombre de ecúmeno; el tiempo-espacio divino, que en contraposición puede llamarse anecúmeno, sólo está ocupado por dioses y fuerzas, antes que también ocupan o transitan por el ecúmeno. Ecúmeno y anecúmeno están comunicados por numerosos umbrales en los que son entregados las ofrendas y por los que fluyen dioses, fuerzas y mensajes divinos para bien y para mal de las criaturas⁸³.

Esta forma de representación simbólica del cosmos es un medio por el cual se ordena y armoniza la vida en sentido amplio: la divinidad o divinidades, la naturaleza, los animales y los colectivos humanos. Los

hombres se forjaron una visión del mundo a partir de necesidades similares solventadas con recursos similares⁸⁴. El intercambio, la relación con la naturaleza y el paso del nomadismo a la sedentarización por el dominio de la agricultura del maíz y los cultivos asociados, conformaron en una perspectiva común a pesar de las diferencias en Mesoamérica.

Las entidades del tiempo y espacio divino *transitan* por el tiempo y espacio de las criaturas mundanas, pero no solo eso, sino que influyen, causan y determinan el orden del mundo. Este planteamiento direcciona a comprender la cosmovisión como modelo de totalidad, permeado por lo religioso. Lo religioso se muestra como el medio para comprender lo mundano. Johanna Broda, especializada en estudios mesoamericanos, tiene razón cuando ve la estrecha conexión de la cosmovisión con la religión y coincidimos con ella en la afirmación de que la religión, a pesar de las coincidencias, es más amplia. Afirma que la cosmovisión es “la visión estructurada en la cual los antiguos mesoamericanos combinaban de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente

83 Alfredo López Austin. *Cosmovisión y pensamiento indígena*. UNAM. 2012, p. 3. Consultado en internet el 03-03-2020 <https://www.unamenlinea.unam.mx/recurso/82444-conceptos-y-fenomenos-fundamentales-de-nuestro-tiempo>

84 Alfredo López Austin. *Ibid.*, p. 49.

en que vivían, y sobre el cosmos en que situaban la vida del hombre⁸⁵.

El estudio de la cosmovisión plantea explorar las múltiples dimensiones de cómo se percibe culturalmente la naturaleza. El término alude a una parte del ámbito religioso y se liga a las creencias, a las explicaciones del mundo y al lugar del hombre en relación con el universo, pero de ninguna manera puede sustituir el concepto más amplio de la religión⁸⁶.

La cosmovisión, en cuanto visión estructurada, armoniza las personas en tanto miembros de comunidades o grupos étnicos. La noción de individuo separado de la vivencia comunitaria no hace parte de la narrativa de origen de los pueblos estudiados. Por el contrario, se trata de una “reflexión integral de la relacionalidad cósmica, como manifestación de la experiencia colectiva indígena de la realidad”, como infiere el filósofo, antropólogo y teólogo Josef Estermann⁸⁷. En el caso de la cosmovisión andina, Estermann la caracteriza por ejes que ordenan la existencia en: arriba (janak) y abajo (urin), entre izquierda (llauka) y derecha (allawka); y, entre antes

(ñawpa) y después (kipa). Estas dualidades son polaridades armónicas que armonizan desde puntos opuestos. La cosmovisión andina, además, se conforma por los principios de: relacionalidad, complementariedad, correspondencia, reciprocidad y *sumak kausay* o buen vivir⁸⁸.

Esta relación con el mundo cósmico ha sido motivo de interés y estudio, especialmente en las ciencias antropológicas. Eduardo Viveiros de Castro, destacado antropólogo brasileño, desde una posición muy original, usa el término cosmología para enfatizar su enfoque del perspectivismo. En este enfoque, no es el sujeto preexistente el que crea el punto de vista u objeto conocido, si no, por el contrario, será sujeto aquel que acceda a un punto de vista. Posición esta que revisaremos más adelante.

El vínculo a las creencias es una pista o sugerencia para el estudio de la relación entre ambos conceptos: cosmovisión y cosmología. No se trata de cualquier creencia. Estaríamos ante creencias que buscan explicar el mundo y la relación del humano con la naturaleza y el universo. Otra forma de explicar este

85 Johanna Broda. “Calendarios, cosmovisión y observación de la naturaleza”. En: Lombardo, Sonia y Enrique Naldak (Coords.). *Temas mesoamericanos*. INAH-Conaculta, México, 1996, pp. 427-469.

86 Johanna Broda y Jorge Félix Báez. *Cosmovisión, Ritual e Identidad de los Pueblos Indígenas de México*. FCE: México, 2001, pp.16-17.

87 Josef Estermann. *filosofía Andina*. Quito: Abya-Yala, 1998, p. 146.

88 Josef Estermann, 1998, p.146.

vínculo es la de la filósofa Stella Maris Vázquez, la cual apunta tres notas que definen la cosmovisión: la oferta de una visión unitaria de la existencia, el discernimiento valorativo y las actitudes vitales del sujeto⁸⁹. En esta perspectiva, las creencias son parte de la espiritualidad, y esta, para los pueblos originarios, es una dimensión fundamental en las narrativas de la génesis o creación de todo lo que existe. El concepto de espiritualidad lo entendemos en esta investigación de forma amplia, de la misma manera en que podría usarse el término de cosmovisión. Buscaremos comprender ambos conceptos e identificar la forma en que podrían estar relacionados por el vínculo de la religión.

La espiritualidad, además de la orientación a la regulación y orientación práctica de la existencia, en pueblos indígenas alude a un cierto *orden de las cosas*, las cosas tienen como referente un orden instituido en los primordios de la humanidad, por la voluntad de las entidades creadoras. Por ejemplo, la manera como se forman las familias y las reglas de parentesco, los rituales de iniciación o los fúnebres, etc. Este orden es

contemplado dentro del concepto de cosmovisión como totalidad y coherencia de todo lo que existe en la naturaleza.

El concepto integral de espiritualidad propuesto en esta obra presenta semejanzas con el concepto de cosmovisión de los pueblos originarios; ambos se arraigan en las creencias religiosas lo que les confiere una visión de totalidad.

Un último aspecto de la tesis de López Austin señala que en la cosmovisión mesoamericana se difuminan los límites entre lo humano y lo no humano; sin embargo, no se detiene en esa dimensión como sí lo hacen los autores del siguiente enfoque, quienes vienen a cuestionar el modelo de cosmovisión.

La conceptualización de la cosmovisión de uso frecuente entre estudiosos mesoamericanistas es cuestionada por antropólogos⁹⁰ estudiosos de los pueblos amazónicos. Movidos por un afán, según ellos, de desoccidentalización de la ciencia, y apartarse de un enfoque de origen colonial europeo de la disciplina antropológica, postulan un enfoque perspectivista, el cual postula un multinaturalismo

89 Stella Maris Vázquez, “Raíces filosóficas del concepto de cosmovisión”, *Logos* 99, México, 2005, p. 74; también Wilhelm Dilthey. Teoría de la concepción del mundo. Traducción del alemán de Julián Marías. Madrid: Revista de Occidente, 1974, p. 40.

90 Autores destacados de esta corriente conocida como antropología perspectivista, multinaturalismo o del giro ontológico son Eduardo Viveiros de Castro, Philippe Descola, Johannes Neurath, Martín Holbraad, Federico Navarrete Linares y Carlo Bonfiglioli entre otros.

ontológico. A partir de datos obtenidos de diversas etnologías de pueblos amazónicos señalan una concepción indígena, según la cual, los animales y otras subjetividades de la selva se ven a sí mismos como personas. También personas que se convierten en animales y viceversa, de una forma que choca con las categorías y distinciones europeas.

Esta concepción está casi siempre asociada a la idea de que la forma material de cada especie es un envoltorio (una “ropa”) que esconde una forma interna humana, normalmente visible tan solo a los ojos de la propia especie o de ciertos seres transespecíficos, como los chamanes. Esa forma interna es el espíritu del animal: una intencionalidad o subjetividad formalmente idéntica a la conciencia humana, materializable, por decirlo así, en un esquema corporal humano, oculto bajo la máscara animal⁹¹.

El conflicto estaría situado en torno a la visión occidental de los estudios que separan la naturaleza de la cultura. La preocupación que les une es la ontología; es decir, se interrogan básicamente sobre la naturaleza de la realidad y del ser humano y no humano. Esta tendencia evita el

término cosmovisión y prefiere el de cosmología, aludiendo a una teoría general acerca de la génesis del universo. Una referencia recurrente en este enfoque es una anécdota citada por Lévi-Strauss:

En las Grandes Antillas, algunos años después del descubrimiento de América, mientras que los españoles enviaban comisiones de investigación para averiguar si los indígenas poseían alma o no, estos últimos se empleaban en sumergir a los prisioneros blancos, con el fin de comprobar, por medio de una prolongada vigilancia, si sus cadáveres estaban sujetos a la putrefacción o no⁹².

A partir de ese texto, se pone de manifiesto la incredulidad europea en la existencia del alma en los nativos, en contraste con la perspectiva de los originarios de creer en la presencia del alma tanto en humanos como en animales. Su increencia radicaba en la corporeidad de los invasores, debido a que el cuerpo de los espíritus puede ser engañoso. El mundo ya no estaría compuesto por seres humanos y no humanos, divididos de forma dualista en dos campos radicalmente separados. Según esta perspectiva los animales

91 Eduardo Viveiros de Castro. Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena en Surallés y García. (Editores) *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. Copenhague: IWGIA, 2004, p. 39.

92 Lévi-Strauss, 1999, p. 49 citado por Alberto del Campo Tejedor. *Antropología perspectivista o el giro ontológico. Crítica de un paradigma no tan nuevo*. Sevilla: Universidad Pablo de Olaville. 2016, p. 15.

e incluso las plantas tienen alma, percepciones y atributos como las personas humanas. En la misma dirección son las investigaciones de Philippe Descola, antropólogo francés. En un estudio realizado con los Achuar de la Amazonía ecuatoriana, incluso la selva es una prolongación de la vida social, por lo cual se pregunta: ¿Queda algún lugar para la naturaleza en una cosmología que confiere a los animales y a las plantas la mayor parte de los atributos de la humanidad?

Por su parte, Eduardo Viveiros de Castro, propone el uso del término *multinaturalismo* para designar uno de los rasgos que diferencian el pensamiento amerindio de las cosmovisiones modernas. Esta condición se aplica no para todos los animales, si no de forma particular para grandes depredadores y carnívoros como jaguares, serpientes, arpías; para aquellos que son presa de los humanos y donde se aplica una lógica depredador-presa. También se aplica para los “dueños” de los animales, que es una noción con amplia difusión por todo el

continente y que está presente entre bibris y cabécares.

No cabe duda de que el lenguaje de los mitos es una fuente privilegiada de información sobre el tiempo ancestral, en el que animales y humanos eran indiferenciados. Viveiros de Castro, apoyado en el trabajo de Lévi-Strauss, sostiene que el pasado mítico humano no es la animalidad, sino la humanidad.

Así, si nuestra antropología popular considera que la humanidad se ha elevado sobre sus orígenes animales, normalmente escondidos por la cultura (habiendo sido en otro tiempo “completamente” animales, seguimos siendo animales “en el fondo”), el pensamiento indígena llega a la conclusión contraria de que, habiendo sido en otro tiempo humanos, los animales y otros seres del cosmos continúan siendo humanos, aunque de modo no evidente⁹³.

Notablemente, el pensamiento indígena suramericano extiende los atributos de humanidad más allá de las fronteras de la propia especie⁹⁴. Incluso se otorga a ciertos animales una espiritualidad

93 Eduardo Viveiros de Castro. *Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena* en Surallés y García, p. 42.

94 Lévi-Strauss ilustra esa transformación en un espléndido párrafo de su homenaje a Rousseau «Empezamos por separar al hombre de la naturaleza y situarlo en un reino soberano; creímos haber borrado así su característica más incuestionable: que, antes que nada, es un ser vivo. La ceguera ante esa propiedad común abrió el camino para todos los abusos. Nunca como ahora, después de los últimos cuatro siglos de su historia, puede el hombre occidental darse cuenta de cómo, al arrogarse el derecho de separar radicalmente la humanidad de la animalidad, concediendo a la primera todo aquello

que requiere de actos chamánicos para des-subjetivizar, de manera que se pueda consumir la carne sin que provoque serias enfermedades. Existen otros animales que son tabú y su consumo no es posible.

La propuesta de Viveiros de Castro es de un perspectivismo, según el cual, cada ser “ve” el mundo desde su perspectiva particular. El mundo y los mundos paralelos están habitados por diferentes especies de sujetos o personas, humanas y no-humanas, (espíritus, muertos, plantas, fenómenos atmosféricos, montañas, ríos, objetos e instrumentos) que lo aprehenden desde puntos de vista distintos. El punto de vista humano es solo una de las muchas perspectivas existentes. Para los pueblos originarios, el concepto de humanidad implicaba a muchos otros seres vivos, todos igualmente importantes y valorados. Pero Viveiros de Castro va más allá: en primer lugar, considera que el perspectivismo es sustancial a todos los amerindios, y que esto supone una “alteridad radical”. El antropólogo brasileño insta a “tomarse en serio al otro” (2011, p. 133). Esto significa

tomar los presupuestos ontológicos amerindios no como “representaciones” de la realidad, sino como “realidades” y “conocimientos”, de tal manera que no solo nos enriqueceríamos con otras formas de pensar el mundo, sino también con otras maneras de vivir en él.

En efecto, no estaríamos ante una “manera de pensar”, una “visión del mundo”, una “epistemología”, a modo de diferentes perspectivas sobre una misma realidad natural, sino que la antropología debería “tomar en serio” la posibilidad de una multiplicidad de ontologías, de mundos, de naturalezas. Dicho de otra manera: en primer lugar, no existiría una única realidad (típicamente conceptualizada como “naturaleza”) sobre la cual cada grupo humano (cada “cultura” en términos de esta oposición binaria) intentaría adaptarse, resolviendo los problemas, en el fondo, comunes a la humanidad, sino que cada grupo y cada solución de problemas sería único. En segundo lugar, estos problemas y soluciones no serían de índole práctica, sino también conceptual: la perspectiva nativa sería una filosofía⁹⁵.

que negaba a la segunda, abría un ciclo maldito, y que la misma frontera, constantemente retrasada, le servía para separar a unos hombres de otros y para reivindicar, en beneficio de minorías cada vez más reducidas, el privilegio de un humanismo que nació ya corrompido por haber ido a buscar en el amor propio su principio y su concepto” (1962c: 53). Eduardo Viveiros de Castro. *Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena* en Surallés y García, p. 71, nota al pie #27.

95 Alberto Del Campo Tejedor. *Antropología perspectivista o el giro ontológico. Crítica de un paradigma no tan nuevo*. Sevilla: Universidad Pablo de Olavide, 2016, p. 23.

La perspectiva del “otro” amerindio, tomada en serio, sintetiza la propuesta de Viveiros de Castro. En este orden, no se trata de una visión de mundo diversa sobre una única naturaleza. La perspectiva del otro y la otra es fundante de la realidad, constituyen ontologías diversas de una diversidad de naturalezas aprehendidas. Tal vez por eso la preferencia del uso del término cosmología y no de cosmovisión.

Por otro lado, no se desea ahondar en la polémica entre cosmovisión de los mesoamericanistas con la del perspectivismo amazónico. La revisión de las ideas perspectivistas parece haber llenado algunos vacíos importantes para la consideración de las espiritualidades del Área Intermedia. Por ejemplo, la espiritualidad de los animales, y el papel de los awapa para comunicarse con el alma de las plantas medicinales y de animales, así como la facultad de algunos felinos para transformarse en humanos. Estos temas están relacionados a las espiritualidades bribri, cabécar, malécu, ngäbe.

Además, estamos de acuerdo con la idea de que, en las cosmovisiones de los pueblos originarios, no todo puede ser reducido o visto como estrictamente histórico como parece sugerir López Austin⁹⁶. El

papel de los awapa y sus acciones chamánicas, para usar una generalización común de diálogo con los espíritus de las enfermedades y de las plantas, así como los estados de trance inducidos en diversos rituales, requieren de ser aprendidos mediante marcos teóricos que den cuenta de esos fenómenos sin descalificarlos.

El conocimiento sobre el mundo de los espíritus entre los pueblos originarios del Área Intermedia empieza por una inmersión en las narrativas del origen del universo. Esto es, los mitos de origen. Estas narraciones, en apariencia simples, expresan con profundidad una construcción cultural ordenada, coherente y plena de significado, sobre el origen de todo lo que existe. Los mitos vienen a ser una respuesta a preguntas filosóficas que la humanidad se ha hecho desde siempre, sobre el porqué de las cosas, de dónde venimos y a dónde vamos. Ese conocimiento nos lo ofrecen los mitos, como construcciones de sentido, orden y finalidad de la existencia humana y del cosmos.

96 López Austin, Alfredo. *Cosmovisión y pensamiento indígena*. UNAM. 2012, p. 2. Internet chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/http://conceptos.sociales.unam.mx/conceptos_final/495trabajo.pdf Consultado 3 de mayo 2022.

Mitos II

*En todo el mundo habitado,
en todos los tiempos y en todas
las circunstancias,
han florecido los mitos del hombre;
han sido la inspiración viva de todo lo
que haya podido surgir
de las actividades del cuerpo y de la
mente humanos.*

*Joseph Campbell*⁹⁷

No existe fenómeno natural ni de la vida humana que no sea capaz de una interpretación mítica y que no reclame semejante interpretación. Los mitos son el mundo de los espíritus, y por esto, han sido motivo de estudios y apreciaciones sobre los pueblos originarios. Entre la literatura consultada, encontramos Lucien Lévy-Bruhl, quien realizó estudios sociológicos sobre la mentalidad de lo que llamó pueblos primitivos o sociedades inferiores. Este sociólogo francés atribuye una carencia de operaciones lógicas propias del pensamiento lógico y abstracto a sociedades en las que predomina una mentalidad mítica o prelógica. Según la previsión de este investigador, las sociedades se dividirán en míticas o prelógicas y las racionales.

En contraposición al planteamiento anterior sobre el predominio

irracional de la comprensión mítica del mundo, está la de Miguel Rivera Dorado, arqueólogo español, estudioso de la cultura maya. Para este autor, los mitos no son ficciones o apenas leyendas interesantes con alguna moraleja o enseñanza edificante, sino que:

El mito es una historia que transcurre en tiempos remotos, protagonizada a menudo por personajes extraordinarios, que tiene un contenido simbólico y ejemplar destinado a definir y establecer los caracteres de la realidad. El mito es siempre coherente, su lógica interna es irreprochable, pero los sucesos que narra y los elementos de que se vale, pueden ser fantásticos, inverosímiles o a veces incongruentes. Los acontecimientos y seres portentosos, y el recurso a la magia, son corrientes en los mitos, aunque en ocasiones los relatos son de una gran simplicidad, y los personajes aparentemente comunes⁹⁸.

Por otro lado, tenemos el filósofo sueco Ernst Cassirer. Sostiene la amplitud del mito en la comprensión de la vida humana, así como la existencia de rasgos elementales del pensamiento humano encontrados diseminados por toda la tierra.

97 Joseph Campbell. *El héroe de las mil caras*. Trad. C. Jiménez. España: Girona, 2020, p.10.

98 Miguel Rivera Dorado. *El pensamiento religioso de los antiguos mayas*. Madrid: Trotta, 2006, p. 65.

Estos dos ejemplos conllevan a deducir que todos los intentos de las diversas escuelas de mitología comparada para unificar las ideas míticas, para reducirlas a ciertos tipos uniformes, estaban abocados a un total fracaso. Sin embargo, a pesar de esta variedad y discrepancia de las creaciones míticas, la función mitificadora o mito-poyética no carece de una real homogeneidad. Precisamente, los antropólogos y los etnólogos se han sorprendido, muchas veces, al encontrar los mismos pensamientos elementales repartidos sobre toda la superficie de la tierra y en las condiciones sociales y culturales más diversas⁹⁹. Esta característica de los mitos es sorprendente y aporta una razón más en el interés por su estudio.

En cuanto a la clasificación de los mitos, estos podrían ser cosmogónicos, referidos al inicio del mundo o parte de él, y a la transformación del caos en cosmos, cataclísmicos o de destrucción del mundo. Antropogónicos, alusivos a la generación de la humanidad. Apocalípticos, referidos a la irrupción de un tiempo futuro, y superación del tiempo presente. Proféticos y mesiánicos, referidos al advenimiento de un salvador del mundo, del paraíso perdido en un periodo idílico del inicio de la humanidad. También

de civilización, referentes a relatos de adquisición de bienes fundamentales como el fuego o semillas, aprendizaje de oficios para mejorar la existencia humana. Además, los mitos relatan sobre el origen de las divinidades, donde se establecen jerarquías en seres divinos y entidades intermedias benéficas o maléficas; los mitos heroicos. El mitólogo rumano Mircea Eliade afirma que:

Toda historia mítica que relata el *origen* de algo presupone y prolonga la cosmogonía. Desde el punto de vista de la estructura, los mitos de origen son equiparables al mito cosmogónico. Al ser la creación del mundo *la* creación por excelencia, la cosmogonía pasa a ser el modelo ejemplar para toda especie de creación. Esto no quiere decir que el mito de origen limite o copie el modelo cosmogónico, pues no se trata de una reflexión coherente y sistemática. Pero toda nueva aparición -un animal, una planta, una institución- implica la existencia de un mundo. Incluso cuando se trata de explicar cómo, a partir de un estado diferente de cosas, se ha llegado a la situación actual (por ejemplo, cómo el cielo se ha alejado de la tierra, o cómo el hombre se ha hecho mortal). El “mundo” ya estaba allí, a pesar de que su estructura fuera diferente

99 Ernst Cassirer. *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*. México: FCE, 1968, p. 65.

y de que no fuera aún nuestro mundo. Todo mito de origen narra y justifica “una situación nueva” -nueva en el sentido de que *no estaba en el principio del mundo*-. Los mitos de origen prolongan y completan el mito cosmogónico: cuentan como el mundo ha sido modificado, enriquecido o empobrecido¹⁰⁰.

Esta característica de la ejemplaridad que contienen los mitos interesa para nuestro estudio. Zuckerhut (2007) citando a Gingrich y Mader (2002) enfatiza la cosmovisión como representaciones colectivas de la realidad que determinan las prácticas y el pensamiento de los humanos. Estos autores coinciden en afirmar la interacción entre cosmovisión y práctica social, la cosmovisión y la sociedad. Las estructuras socioeconómicas influyen sobre la cosmovisión, pero también la cosmovisión reacciona ante esas estructuras.

Por otra parte, nótese la diferencia con el concepto de cosmología como una teoría sobre el universo. La cosmovisión refiere a un orden del espacio que contiene connotaciones y la impronta de jerarquías sociales, tanto de género como de grupos sociales. Sin embargo, Haller, (2005, p. 233) indica la posibilidad de que los términos

cosmovisión, cosmogonía, (creencias y relatos sobre el origen del mundo), cosmos y cosmología se usen como sinónimos.

Los mitos son precedentes y normativos de las acciones que desarrollan los humanos en el presente, la necesidad de establecer orden alrededor de las vivencias colectivas Alicia Barabas (2000), en un estudio sobre movimientos socio religiosos en México afirma:

Al acontecimiento apocalíptico-cataclísmico sucede el de regeneración del mundo y de la humanidad escogida. El cataclismo y el nuevo ciclo cosmogónico y antropogónico están precedidos por la llegada de un salvador, que retoma o se revela como guía de la humanidad elegida hacia un nuevo orden concebido como perfecto (paraíso terrenal, edad de oro, nuevo sol). Es significativo destacar que estas narraciones sagradas hacen partícipes a los hombres en la búsqueda activa del cambio a través de rituales y rebeliones, de la identificación del líder mesiánico y de la conversión de los adeptos en humanidad elegida. De esta manera la experiencia mítica reactualizada en un presente legítima el descontento colectivo hacia la

100 Mircea Eliade. *Aspectos del mito*. Buenos Aires: Paidós, 2000, p. 23.

realidad caótica, al mismo tiempo que legitima su cambio¹⁰¹.

De cualquier forma, que se les caracterice, los mitos tienen una profunda dimensión social y colectiva. Como producto social, carece de autor específico, es anónimo. Existen insertados en una tradición oral, y pertenecen al grupo social que lo relata, no se sujeta a ninguna transcripción y su esencia es la transformación¹⁰². Esta pertenencia a una institución social hace que el mito se sustente en convenciones aceptadas, no por individuos, sino por conjuntos sociales. De la misma forma, el mito como complejo de creencias es de carácter social. Las creencias prescriben, disponen y ordenan la sociedad. La aproximación al término de espiritualidad en este trabajo es a través de los mitos. El mito refiere a una existencia en el pasado, pero su vigencia corresponde al tiempo presente; por eso la necesidad de caracterizarlos.

En el trascurso de la historia, ha habido distintas interpretaciones acerca de los mitos. El filósofo alemán Kurt Hübner (1996)¹⁰³ ha sistematizado un recorrido

histórico sobre los mitos, los cuales fueron comprendidos desde formas establecidas como metáforas, especulaciones, poesía, ritualismo, hasta perspectivas psicológicas y simbólicas del mito. En una síntesis, estos son los principales temas que el autor recopila:

- a. Las interpretaciones alegóricas y evemeristas del mito. Las narraciones míticas eran comprendidas como metáforas y personificaciones de las fuerzas naturales, producto de un estado de ignorancia humana, que impulsa a los humanos a aclararse lo incomprensible, dándole formas humanas.

Para el filósofo griego Evémero (ca. 300 a. C.), el mito es ante todo una transformación o endiosamiento de antiguos reyes, héroes y sabios. Esta concepción pertenece a la Antigüedad tardía y fue retomada en la ilustración.

- b. El mito como enfermedad del lenguaje. Mientras que la anterior interpretación alude a una psicología aún rudimentaria,

101 Alicia Barabas. *Utopías Indias: Movimientos Sociorreligiosos en México*. Quito: Abya Yala. 2000, p. 72.

102 Néstor Godofredo Taipe Campos. "Los mitos. Consensos, aproximaciones y distanciamientos teóricos". *Gazeta de Antropología* 20, 2004, p. 67. Tomado de internet https://www.ugr.es/~pwlac/G20_16NestorGodofredo_Taipe_Campos.html consultado el 20-05-2020.

103 Hubner, Kurt. *La verdad del mito*. México DF: Siglo XXI. 1996, p. 128.

M. Müller (1967) remite a la ciencia del lenguaje. Según este autor, la autonomización de ciertas palabras conduce, finalmente, a que se entiendan como nombres de personas mitificadas. “De ahí que el mito no sea otra cosa para él que una ‘enfermedad’ del lenguaje, y los dioses sólo ‘máscaras sin actores’”.

- c. El mito como poesía y bella apariencia. Esta interpretación es impulsada por Goethe, para quien el mito es poesía. La fantasía y la imaginación se reflejan en la fuerza de la naturaleza creadora y organizadora de todo. El mito, al igual que la poesía, refleja una verdad superior distinta a la de las ciencias naturales.
- d. Interpretación ritualista-sociológica del mito. Esta aproximación ya no es estética como la anterior, sino que se centra en lo ritual inherente a los mitos. Surgió en la segunda mitad del siglo XIX y se sustenta en el desarrollo de investigaciones y de recopilaciones de materiales etnológicos, pero también de la influencia del pensamiento evolucionista, según el cual, la humanidad ha transitado por etapas de primitivismo bárbaro, diversas elaboraciones míticas, luego, hacia la religión y, finalmente, a la ciencia. Bajo esta concepción ritualista-sociológica, el mito adquiere importancia como forma de existencia que regula todos los ámbitos de la vida, lo cual incide en normas de comportamiento y la fundamentación del orden social.
- e. Interpretación psicológica del mito. El análisis del mito se hace a partir del descubrimiento de la subjetividad en el marco de la distinción cartesiana entre sujeto y objeto. La subjetividad humana transfiere y expresa en los mitos impulsos vitales, el mito representa una forma necesaria de desahogo del alma. El mito constituye una sublimación del impulso sexual, Freud (1954) o, para Jung (1952), un reflejo de ciertos prototipos o estructuras de la vida humana que se repiten en todas las culturas, como, por ejemplo, los hermanos enemigos, el origen del mundo bajo la imagen de un huevo cósmico, el animal maligno que amenaza al mundo y que requiere de un salvador. Estas imágenes míticas han caído en el inconsciente, resurgen; sin embargo,

- en nuestros sueños individuales y colectivos. La interpretaci3n psicoanalítica del mito lo reduce a la subjetivo, pero también los concibe como una forma importante para la vida, incluso inevitables y necesarios.
- f. La interpretaci3n trascendente del mito. Este contiene, aunque en forma no desarrollada, formas de la conciencia necesaria *a priori*. Representantes de esta posici3n son Hegel y Schelling, pero sobre todo Ernst Cassirer.
 - g. El mito no es solo un relato que, discursivamente transcurre en un eje temporal diacr3nico (como el habla), sino que, también, como la lengua, posee una disposici3n regulada de elementos que conforman un sistema sincr3nico, un orden permanente, el cual constituye el espacio semántico, el imaginario cultural del que el mito parte y se nutre a un tiempo. Los elementos de los mitos adquieren su significado por el modo en que estos aparecen combinados entre sí, y no por su valor intrínseco; los mitos, entonces, representan a la mente que los crea, y no una realidad externa.
 - h. Interpretaci3n simb3lica y romántica del mito. El mito es visto como una expresi3n de una realidad divina. El mito, en cuanto śmbolo, expresa la aparici3n de lo infinito en una forma finita semejante al proceso de la revelaci3n divina. Cada deidad habría sido originalmente un śmbolo, de igual manera las palabras relacionadas con ellos, de la sabiduría originaria de la humanidad. Esta, no obstante, se habría degradado, en parte, por la transmisi3n de los sacerdotes al pueblo poco educado, mediante fábulas y narraciones. El mito no es una suma de metáforas y alegorías, el mito es verdadero, porque lo sustenta el supuesto de un mundo y una naturaleza metafísica.
 - i. El mito como experiencia de lo numinoso. Investigadores como Mircea Eliade y Rudolf Otto se ubican dentro de esta interpretaci3n numinosa. El concepto de numinoso alude a una realidad absolutamente otra, a la cual sustenta la experiencia mística.
- Sobre los diferentes abordajes recibidos en torno al mito y que son útiles para nuestra investigaci3n, algunos aspectos merecen ser destacados. En primer lugar, el mito es comprendido como una forma de expresi3n de pensamiento. Así siendo, el mito es, en definitiva, un modo de pensamiento ni superior

ni inferior a otras aproximaciones a la realidad. En segundo lugar, sobre el predominio de la comprensión mítica del mundo en los pueblos indígenas, no alude a una supuesta irracionalidad indígena, como sugiere un estudio expuesto anteriormente. Más bien, por el contrario, es una forma de pensar que se podría llamar representativa en el sentido hegeliano, como menciona Leticia Cortina Aracil, en su tesis doctoral, al afirmar que no significa una superioridad de derecho del pensamiento conceptual; es decir, de la filosofía.

El mito es un modo de pensamiento distinto de la racionalidad filosófica científica; es una aproximación distinta al ser de las cosas con preguntas y propósitos propios. La no consideración de esta diferencia ha generado mucha incompreensión. La modernidad se ha impuesto con la generación de un conocimiento asombrosamente práctico y técnico. En cuanto el pensamiento mítico se orienta en el valor y el significado existencial del mundo para los individuos y las colectividades.

Mesoamérica y la región intermedia

El mundo de los espíritus en Mesoamérica y la región intermedia es comprendido por medio de los mitos, los cuales, estructuran el universo social y las prácticas

del colectivo humano. En algunos casos, hace referencia a un lugar, como el pueblo Ngäbe, en otros es una lucha entre el bien y el mal, como el caso del pueblo bocotá, de Chiriquí Panamá.

Las elaboraciones míticas son como los ladrillos, piezas únicas y originales, con los que se construye la estructura de la experiencia religiosa y de sentido de la existencia humana sobre la tierra. Esos ladrillos contienen ciertos rasgos o elementos comunes con otras tradiciones religiosas. En el caso de Costa Rica, se destaca la visión del mundo como casa, en coincidencia con otros pueblos, tanto de la región intermedia como de Mesoamérica. Vale destacar también, el contraste entre luz y tinieblas, el sol y la luna, el mundo y el inframundo como aspectos comunes destacados en los mitos de los pueblos originarios de Costa Rica y de la región mesoamericana.

Para el pueblo Ngäbe, la cosmovisión está vinculada a *Kä Nague* o lo que definen como “Lugar de los espíritus”; esto es, en la tradición ancestral, al mundo presente le corresponde, en cierto sentido, un lugar “kä” paralelo, el de los espíritus. El lugar de los espíritus es fuente de conocimiento para aquellos que son capaces de poder llegar; sin embargo, es también un lugar peligroso, pues también es residencia de espíritus malignos como el espíritu de los vampiros, de quienes se indica han

bebido la sangre de los humanos por miles de años. *Kä Nagüe* es fuente tanto de sabiduría como de “mal” pensamiento para quienes osen visitar ese lugar.

Existen relatos de viajes de ida y de ida y vuelta a *Kä Nagüe*. Algunos personajes de esas historias son verdaderos gigantes capaces de atravesar el mar caminando para comunicarse con el mundo de los espíritus. El relato de “cuando fueron a *Kä Nagüe*” indica que el personaje *Öra chi*, un cazador, pero también cultivador de tiquisque, es invitado a visitar el lugar de los espíritus para comer comida tradicional, participar en un ritual de tomada de chicha y bailar jegui, el baile tradicional ngäbe. El *Kä Nagüe* es un lugar como la tierra, también hay montañas y animales de cacería como la danta, animal cuya carne es muy apreciada por el pueblo ngäbe. Cuando *Öra chi* decide regresar a la tierra de su viaje fantástico, es conducido en la espalda de una gran ave. Había pasado mucho tiempo desde su partida:

Ora chi se había perdido durante mucho tiempo y ya nadie lo esperaba. Cuando los familiares lo vieron, dijeron que estaba muy mayor. Ora empezó a contar todas las experiencias que había tenido en *Kä Nagüe*, les enseñó a los Ngäbe los

cantos, el baile Jegui y una gran cantidad de conocimientos que trajo de *Kä Nagüe*¹⁰⁴.

Öra chi regresa convertido en un sabio poseedor de conocimientos relativos a la cultura ngäbe, cuya misión pasa a ser contar las historias y transmitir sus conocimientos. *Kä Nagüe* es una ciudad o lugar donde seres gigantes fueron enviados y confinados por el dueño del viento, protector de las semillas. Así lo dispuso *Ngöbö*, la divinidad creadora cuando hizo la primera casa del mundo para proteger las semillas.

Un concepto transversal presente en los pueblos Mesoamericanos y la región intermedia sobre los mitos, vinculados a las espiritualidades estudiadas, es la creencia en la continuidad de la vida después de la muerte. El cuerpo muere y se desintegra, el espíritu continúa y retorna a un lugar de reposo imaginado de muchas maneras como el *lugar de los espíritus*.

La creencia de las sociedades prehispanicas de que lo que muere es el cuerpo mientras que el alma o espíritu va a descansar a lugares agradables, el mundo de los muertos, es lo que permite hallar diferentes artefactos líticos y de hueso, además de ocre, como parte del ajuar funerario en las

104 Rodríguez, Ofelia. *Kugwe Kira Kena Degä. Historia de los tiempos antiguos: Territorio indígena Ngäbe de Costa Rica*. San José: Fundación TUVVA, 2001, p. 74.

poblaciones precerámicas; o vasijas de cerámica, habitualmente de tipo ritual, en las que se elaboraban sustancias psicotrópicas (hayo o coca, yagé, yopo, borrachero) que permitían una comunicación más rápida con el otro mundo, o domésticas, en las que colocaban la chicha y las comidas (bollos de maíz, yuca y otras raíces) con que se iban a alimentar en ese otro mundo¹⁰⁵.

Para las culturas de matriz chibcha, hace parte de la cosmovisión mítica una lucha entre el bien y el mal. En el pueblo Buglé (bocotá) originario de Panamá, encontramos un excelente ejemplo de una confrontación entre espíritus o entidades, Chubé hijo de Dios y Doiá, el espíritu maligno. Se trata de una confrontación por el dominio del mundo aún antes de la existencia de todas las cosas. Es el tiempo mítico cuando en la superficie de la tierra “solo había piedras”.

Doiá, el enemigo de Chubé, vivía en este mundo cuando en él sólo había piedras. Para entonces Chubé habitaba en un mundo diferente. Allí un día, el padre de Chubé le dijo a éste:

- Yo lo voy a enviar a usted al mundo. Ese mundo todavía no vale gran cosa, pero usted llegará

a ser el dueño de todas las cosas que en él habrá un día.

Y agregó:

Cuando usted esté en el mundo se encontrará con Doiá, su enemigo, pero yo enviaré por el aire a varias personas que lo cuidarán. Pero ir al mundo le inspiraba mucho miedo a Chubé. Le dijo a su padre:

- Yo no iré.

Su padre le respondió:

- Usted es Chubé, el más grande y poderoso.

Y agregó:

- Yo lo enviaré al mundo y usted llegará a ser el dueño de todas las cosas que en él habrá. Por eso lo enviaré. Usted no debe por esto tener miedo. Cuando usted esté en el mundo, Doiá, su enemigo, llegará a medir fuerzas con usted. Pero usted es el más grande. Chubé le dijo entonces:

- Pero él me matará, ¿cómo lo voy a enfrentar? Su padre le contestó:

- Es cierto: él lo matará a usted, sólo que matará a un muñeco que para eso he fabricado. Usted, mientras tanto, permanecerá con su tía y con ella estará a salvo

105 José Rodríguez C. *Los chibchas: hijos del sol, la luna y los Andes. Orígenes de su diversidad*. Colombia: Universidad Nacional de Colombia. 2011, p. 129.

hasta cuando haya crecido. Sólo entonces usted y Doiá harán una apuesta para ganar todas las cosas del mundo. Así se enfrentarán, pero yo pondré en usted toda mi fuerza y con ella lo vencerá¹⁰⁶.

Chubé sale victorioso de la contienda. Él fue capaz de crear el mundo, la humanidad y todos los animales buenos para la alimentación humana. Doiá solo pudo crear animales no aptos para el consumo humano, según la cultura bocotá. Chubé se convierte así en el héroe cultural de la tradición oral bocotá.

En la tradición oral de la familia chibcha es posible percibir aspectos de la cosmovisión presente en diversos rasgos culturales, incluida la espiritualidad, por supuesto, de pueblos indígenas desde el caribe de Honduras hasta el norte de Colombia.

Algunas semejanzas entre la tradición oral bocotá, los bribris y los malécú:

a) La situación inicial del mundo antes de la creación es el de un escenario rocoso y árido. “Solo había piedras”; b) Los protagonistas en ambas tradiciones habitan otro lugar, otra dimensión, y deciden venir a la tierra; c) En ambos casos se da una confrontación en el escenario de

la creación del mundo entre fuerzas antagónicas, d) En ambas tradiciones el protagonista nace de una mujer joven unida a un hombre mayor. Entre bribris, Sibö encuentra a los Sórblu y la narrativa bocotá Chubé se confronta con Doiá. “Cuando Sibö llegó a adulto, cuando él fue grande, le dijo a su padre: “Padre, yo voy a volver allá abajo, allá abajo donde viven los Sórblu”, y entonces Sibö dijo: “De acuerdo, pero ten cuidado porque Sórblu te puede matar”.

Las semejanzas en la tradición oral de los diferentes pueblos y culturas de la familia lingüística chibcha son notables y a lo largo de esta obra se establecerán comparaciones y relaciones que nos ayudarán a delinear las espiritualidades de estos pueblos.

Hospedados en la tradición oral

Las historias ancestrales no solo contribuyen a mantener viva la memoria, sino que recrean el cosmos. La palabra ancestral es creadora y poderosa. Las divinidades conversan y luego el mundo es creado como se relata en el Popol Vuh. Los Espíritus

106 Relato de Francisco Rodríguez Atencio, originario del Distrito de San Félix de la Provincia de Chiriquí, en la República de Panamá, residente en Coto Brus, al sur de Costa Rica cuando fue publicado este artículo. Cfr. Enrique Margery Peña. El origen del mundo en una narración bocotá. Pp. 166-167. Fuente: <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/chibcha/article/download/17674/17185/>

están hospedados en la palabra sagrada, que, al ser narrada, vuelve a ser creadora.

La tradición oral en el pueblo bribri se le denomina *suwo* o *siwo*¹⁰⁷. Las historias bribris se hacen recitadas o cantadas, algunas se pueden escuchar durante el día y otras solo pueden ser narradas o cantadas durante la noche. El *suwo* expresa dos planos de la realidad: el mundo de Sibö y el mundo actual de los bribris. Por qué las cosas son como son lo explica la tradición oral y tiene una referencia última al creador.

El *suwo* expresa dos mundos discursivos: el mundo de *Sibö* es la representación de los hechos en un mundo abstracto y sobrenatural; su función es aportar la “causa creativa” del otro mundo: el mundo concreto y real de los bribris. Ambos mundos discursivos se yuxtaponen en una relación de causa y efecto, lo cual refleja un sistema de creencias causalista en el cual todo lo que existe en el mundo tiene su causa en el mundo de Sibö... El *suwo* no solo contiene

la narrativa referida al mundo de Sibö sino también los códigos de comportamiento para la vida en general, que se derivan y explican por medio de lo que hizo Sibö antes de crear la semilla de maíz origen de los indígenas: cómo vivió, cómo organizó el mundo que vivimos¹⁰⁸.

La tradición oral hace un puente entre el presente del pueblo bribri y su pasado remoto y la dinámica de esa tradición oral es una ida y vuelta para recordar lo que Sibö determinó en un tiempo primordial.

El *suwo* define el sistema de creencias y visión del mundo de los Bribris. Entonces, contar las historias significa ir y venir de la historia antigua al estado actual de las cosas. De hecho, la historia antigua comprende el trasfondo de la época actual y del sistema de creencias. En otras palabras, el *suwo* tiene el propósito de fundamentar la visión del mundo Bribri. Las historias llevan a los Bribris a tiempos remotos, a los inicios, y el narrador los trae de regreso contando “por eso pasa

107 Según la fonética de la región podría escucharse como: *siwo*, *suwa siwa*, puede significar historia, alma, aire, viento. El concepto se refiere al cuerpo de conocimiento que define la forma en que los bribris interpretan la realidad. Todo tiene su *suwo*. Todos los vegetales, animales o minerales, tienen una historia que explica su origen. Ver Carla Victoria Jara Murillo y Alí García. Diccionario de mitología bribri. San José: UCR, 2003, p. 201; Carla Victoria Jara Murillo. Representaciones de lo monstruoso en el *süwö*, tradición oral bribri. Revista de filología y lingüística de la UCR, 42, 2016, p. 51. Bernal Damián Castillo. Oralidad, historia y cultura Bribri. Ponencia presentada en el Seminario. Autores de folklore, Panamá. Universidad de Panamá, 28 de febrero de 2008.

108 Carla Victoria Jara Murillo y Alí García Segura. Diccionario de mitología bribri, p. XII.

esto, este fue el diseño de Sibö, y esto lo sé por mis antepasados, quienes me contaron la historia”. En este sentido, el suwo ‘establece un “puente”, para usar el concepto de Voloshinov (1973), entre el presente y el pasado, el estado actual de las cosas y la tradición, y como tal refuerza y realza los valores culturales¹⁰⁹.

La visión de mundo bribri y su actual modo de ser y estar en el mundo está cimentada en los orígenes. Sibö lo determinó así, y la historia narrada y enseñada por los ancestros es prueba de que la forma actual de las cosas corresponde con la disposición de Sibö. En esta circularidad del pensamiento bribri, las historias se destacan por su poder de legitimidad. En el trasfondo del fluir de las cosas está el papel central de Sibö y, por ende, el de la espiritualidad.

Los hechos que se cuentan en las narraciones tradicionales constituyen la historia verdadera para los miembros de la cultura; lo que los blancos separan como religión, mitología e historia, en la cultura bribri se concibe como una sola dimensión unificada que conforma la visión de mundo¹¹⁰.

La visión de mundo es posible de aprehender a través del estudio de la narrativa sagrada de los pueblos, principalmente por el conocimiento de los mitos cosmogónicos.

Mitos cosmogónicos

Las narraciones sagradas del origen del mundo de los espíritus y del protagonismo de las divinidades en ciclos de creación y recreación, constituyen un conocimiento exclusivo de algunas personas iniciadas en ese saber.

La experiencia de contacto con el pueblo malécu nos ha permitido conocer que son pocas las personas conocedoras de los mitos como un relato completo, con unidad y cohesión. Ciertamente es, también, que el conocimiento sobre los mitos es un saber limitado a pocas personas, quienes son depositarios de ese conocimiento. A esta condición debe agregarse la necesaria disposición y confianza que debe darse entre la persona investigadora y la persona informante para que se dé la comunicación y el acceso a estos relatos.

El presente texto recoge material ya publicado, cuya fuente son informantes cualificados de las

109 Carla Victoria Jara. Text and Context of the Suwo’: Bribri Oral Tradition. (Tesis, LSU, 1995). P. 134. Disponible en: https://digitalcommons.lsu.edu/gradschool_disstheses/6022, consultado el 8 de marzo de 2019. Traducción propia.

110 Carla Victoria Jara, Alí García segura. *Kó Késka. El lugar del tiempo. Historias y otras tradiciones orales del pueblo Bribri*. San José: UCR, 1997, p. 4.

comunidades indígenas de Costa Rica. Otro aspecto para tenerse presente es el hecho que la oralidad supone una cierta producción e interpretación, cada vez que se narra una historia. Razón por la cual, cada narrador tiene una versión particular de los mitos la cual diferirá de otras contadas en diferentes circunstancias.

La génesis o creación del mundo en algunas culturas supone la existencia de un cataclismo o diluvio o de una serie de cataclismos con elementos de la naturaleza como fuego, oscuridad, tormentas, etc., de diferente causa, como puede ser castigo o renovación de la humanidad entre otros. El mito del diluvio ha sido estudiado por Enrique Margery Peña, lingüista y mitólogo costarricense de origen chileno, ha realizado un importante estudio¹¹¹ en todo el territorio de América: norte, centro, caribe y sur de América, y, sobre el cual, nos fundamentaremos en esta sección. Margery se respalda en un trabajo pionero realizado por Stith Thompson,¹¹² un destacado folklorista de la Universidad de Indiana en Estados Unidos, quien realizó un extenso sistema de clasificación de

elementos narrativos en mitos, leyendas y cuentos.

En el estudio sobre el mito del diluvio, Margery analiza cuatrocientas treinta y ocho versiones del mito del diluvio, lo cual muestra lo significativo de ese tipo de mitos en toda América. Margery elabora un esquema con los siguientes contenidos narrativos:

- a) Diluvio Universal o local;
- b) Diluvio inserto en una serie de cataclismos;
- c) El diluvio profetizado;
- d) Causas del diluvio;
- e) Modo;
- f) Escape;
- g) Preservación de la vida durante el diluvio;
- g) Recursos para detener el diluvio y hacer descender las aguas;
- h) Transformaciones durante o como consecuencia del diluvio;
- i) Renovación y repoblamiento del mundo después del diluvio¹¹³.

La investigadora brasileña Marialice Moura Pessoa, en un estudio con el título “O mito do dilúvio nas Américas”, incluye la mayor cantidad de versiones de este mito en Indoamérica. En una obra que también sigue a Thompson, la investigadora sugiere cinco fases encontradas en la generalidad de las narraciones

111 Enrique Margery Peña. *El mito del diluvio en la tradición oral indoamericana*. San José: UCR/Abya Yala, 1998, p. 20.

112 Stith Thompson, Stith. *Motif-index of Folk-Literature: A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fables, Jestbooks, and Local Legends*. (6 volúmenes) Bloomington: Indiana University, 1955-1958.

113 Enrique Margery Peña. *Op cit.* 20.

del mito del diluvio: 1) El diluvio es profetizado; 2) Se explica la causa; 3) Se menciona el elemento que lo produce: agua, ĺgrimas, sangre, orina o un ĺquido caliente; 4) Se narra por qú medios se salvaron las personas o la persona; 5) Se especifica cúntas personas se salvaron¹¹⁴. Un relato malécu, al norte de Costa Rica, nos ilustra el esquema visto:

Antiguamente se conducían así,

Cuando les iban a enviar el cataclismo.
Se dice que cierta vez había personas de las nuestras y estaban buscando la perdición. Con las hermanas, con las hermanas tenían hijos...
Y se dice que, pasado poco tiempo a ellos les estuvieron llegando los animales de la selva.
Y les estuvo llegando el perico ligero
Y les decía:
“Mácu, esto se pierde.”...
Y se dice que a ellos les llegó la danta,
Y les dijo:
“Mácu, esto se pierde”...
Se dice, pues, se dice que no volvieron a ver las estrellas en el cielo,

ni tampoco la luna,
ni el sol...
eran una gran noche.
Se dice que, pasado poco tiempo,
Vino un gran viento.
Se dice, pues, se dice que se escuchaba
cómo venía arrancando árboles...
Y se dice que, pasado poco tiempo,
se produjo
Un terremoto...
Y se dice que pasado poco tiempo,
Todos los réprobos perdieron el rostro,
todos murieron en el agua.
Se dice que muchísimos animales,
toda clase de animales de los que se comen,
huían los pobres,
¿adónde, adónde podrían haber huido?...
Todos los pobres animales que ¡ay!, ya no podían más.
Y se dice que, en el agua, en el agua caían,
en aquella gran agua sobre la que estaban...
Y, pasado poco tiempo,
todo se secó.
Y todo se secó de nuevo,
toda la tierra...
[El de la Cabecera del Nharíne]
Y Cogió semilla de tabaco
Cogió semilla de tabaco

114 Pessoa, Marialice Moura. “O mito do Dilúvio nas Américas. The Deluge Myth in the Americas. Estudo analítico e bibliográfico”. *Revista do Museu Paulista IV* (1950), pp. 7-48.

y la lanzó.
 Y de la cueva Arefé salieron
 los armadillos,
 los pizotes,
 los pavones,
 las personas salieron.
 Se las veía con tambores, con
 tambores,
 y salieron,
 venían cantando¹¹⁵.

Este relato malécu se refiere a un diluvio de alcance universal donde perece toda la humanidad. El diluvio es parte de otras grandes calamidades, como la oscuridad total, un terremoto y el viento. Aunque en el caso del pueblo Guna, la narrativa es más radical, pues se refiere a una serie de destrucciones totales del mundo. El diluvio es anunciado por algunos animales de la selva, quienes auguran la perdición total. Además, el relato es claro en indicar el incesto y conducta contra tabúes culturales como la causa de la gran inundación. El *modus* del diluvio es mediante agua, y nadie consiguió escapar a pesar de que los animales se concentran en algunos árboles. Todos los seres vivos perecieron. La narración es clara en afirmar una *transformación* total del mundo. Lo que sigue es en realidad una segunda humanidad, o un mundo transformado. Las aguas bajan, el mundo vuelve a ser habitable. Una nueva

humanidad surge de una cueva. “Y salieron cantando”. La oscuridad de la cueva es fecundidad, lo cual nos recuerda la oscuridad del Ú-sure bibri. La imagen nos remite a la tierra, o más específico, al inframundo, como origen y destino final de la humanidad en la perspectiva malécu.

La oscuridad como antesala de la creación o como alborada generadora del universo es un elemento que presenta coincidencias entre varias narrativas de los pueblos originarios del Área Intermedia y Mesoamérica en la que se ubica Costa Rica y que requiere de análisis.

El *Popol Vuj* es elocuente en expresar el momento creador que precede a la salida del sol:

Ya se acercan el amanecer y la aurora: ¡hagamos al que nos sustentará y alimentará!

¿Cómo haremos para ser invocados, para ser recordados sobre la tierra? Ya hemos probado con nuestras primeras obras, nuestras primeras criaturas; pero no se pudo lograr que fuésemos alabados y venerados por ellos. Probemos ahora a hacer unos seres obedientes, respetuosos, que nos sustenten y alimenten. Así dijeron.

En otro lugar también indica: “...Y así, durante la frescura

115 Eustáquio Castro Castro, Antonio Blanco R. *Laca Majifjica. La transformación de la tierra*. San José: UCR, 1993, pp. 145-150.

del amanecer, comenzó su existencia...”¹¹⁶. La relación oscuridad luz es esencial en la cosmovisión no solo maya sino de otros pueblos del Área Intermedia. El diluvio y sus implicaciones, es un aspecto importante dentro de las espiritualidades de Abya Yala y, en particular, de algunos pueblos como cabécares, malécus, bribri, ngäbes, emberás, bocotás y muiscas. El tema del diluvio nos conduce a las entidades o divinidades benéficas que dan soporte a las cosmovisiones y sus respectivas contrapartes o entidades malignas que dan cuenta del mal, en general.

Deidades, héroes, dueños y demonios

Los territorios de los pueblos originarios están habitados por diversas entidades o espíritus como deidades, dueños, héroes y demonios. Entidades benignas y malignas con influencia determinante en la vida indígena. Se les considera principios originantes del bien y del mal, fuente de armonía o de caos, enfermedad, mala fortuna, pérdida o muerte.

El tema es complejo, diverso y determinado por el contexto. Las

fuentes históricas relativas al tema están contaminadas de colonialismo religioso, cristiano católico. Para citar un caso, Fay Toribio Motolinía describe la Nueva España (México) así: “Era esta tierra un traslado del infierno, ver los moradores de ella de noche dar voces, unos llamando a el demonio, otros borrachos, otros cantando y bailando; tañían atabales, bocinas, cornetas y caracoles grandes, en especial en las fiestas de sus demonios”¹¹⁷.

Los papeles se trastocan en las crónicas históricas coloniales, como se observa en la cita anterior. Los antiguos mexicanos, según esa versión, no tienen dioses, sino demonios. El fraile, al describir lo que ve en esas tierras desconocidas, lo asocia al mismo infierno. Por tanto, las reseñas históricas de los primeros contactos poco o nada ayudan al conocimiento genuino de sus divinidades. Otro caso ilustrativo proviene de la región andina. El Manuscrito de Huarochirí, una narración quechua de 1598 se refiere al mandato de realizar una festividad anual de adoración a la divinidad *Pariacaca* como *pascua*, en la cual se ofrecía una llama en sacrificio, en la cima de una montaña. “Tu, recordando mi vida, siguiéndola,

116 *Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché*. Trad. de Adrián Recinos. San José: EDUCA, 1987, p. 29.

117 Fray Toribio de Motolinía. *Historia de los indios de la Nueva España*. México: Editorial Porrúa, 2007, p. 24.

celebrarás cada año una pascua.”¹¹⁸ Cuando no se sataniza, entonces se busca asimilar las divinidades autóctonas con el cristianismo.

A respecto de la naturaleza de las divinidades en Abya Yala, de forma resumida, Luis Alberto Reyes de la Universidad de Córdoba, advierte la presencia de tres tendencias en las teologías indígenas coexistentes: a) la idea de un mundo lleno de dioses e influencias divinas que habitan o se identifican con los espacios, los fenómenos cósmicos y naturales y los tiempos, y que tienen relaciones conflictivas y amorosas entre sí, alternándose en el predominio; b) la identificación de los pueblos o dinastía con un dios protector, que les asigna una misión entre los hombres, y c) la idea de un dios supremo -en el sentido de más poderoso o preeminente-, generalmente una pareja o un ser dual, que puede dar lugar a una relación más reflexiva y personal con los hombres¹¹⁹.

Es interesante hacer notar que, en el pueblo malécu existen elementos que contienen las tres características anteriormente apuntadas. Entre los malécus existen muchas deidades, femeninas y masculinas, tienen relaciones conflictivas y amorosas, -al menos se reporta un caso

importante-; en cuanto a la segunda caracterización, se da el caso de alguna suerte de divinidades protectoras de ciertos grupos familiares, aunque no necesariamente de clanes y menos de dinastías; finalmente, se tiene referencia mítica a la preeminencia de una deidad masculina sobre todas las otras. A pesar de eso, la distinción ayuda a clasificar y describir el panorama. En definitiva, dioses, diosas y entidades malignas referidos como diablos o demonios constituyen un marco de referencia para la conducta de las personas, y se expresan en sistemas normativos e ideales de vida a alcanzar o de conductas a reprimir y castigar, con implicaciones que pueden ser tan serias como “perder el rostro”, según se indica en las narraciones malécu.

La forma como se conciben las divinidades es determinante de la condición humana, y, por tanto, de la espiritualidad que mueve y anima a los pueblos. Un aspecto por destacar en la Región Intermedia y Mesoamérica es la dualidad entre el cielo y el inframundo. La vida humana, por voluntad de las divinidades, se desenvuelve en la superficie de la tierra, en la intercesión entre lo alto y lo bajo, entre lo seco y lo húmedo. La planta de maíz, arraigada

118 Francisco de Ávila. *Hombres y dioses de Huarochiri*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1966, p. 65.

119 Luis Alberto Reyes. *El pensamiento indígena en América. Los antiguos andinos, mayas y nabuas*. Buenos Aires: Biblós, 2009 p. 114.

en el subsuelo húmedo y fecundada por la luz solar, que viene de lo alto, es un símbolo poderoso de la condición humana en la cosmovisión maya. *El Popol Vuh* ofrece una extraordinaria construcción mítica sobre la creación humana.

No se manifestaba la faz de la tierra. Sólo estaban el mar en calma y el cielo en toda su extensión. No había nada junto, que hiciera ruido, ni cosa alguna que se moviera, ni se agitara, ni hiciera ruido en el cielo.

No había nada que estuviera en pie; sólo el agua en reposo, el mar apacible, solo y tranquilo. No había nada dotado de existencia¹²⁰.

La narración se ubica en el tiempo justo antes de iniciar el magnífico evento de la creación, cuando todavía todo estaba oscuro. Las entidades creadoras y formadoras conversan, meditan, se

consultan entre sí y llegaron a un acuerdo: “Entonces se manifestó con claridad, mientras meditaban, que, cuando amaneciera, debía aparecer el hombre”¹²¹. Se trata de un bello relato de la alborada de la humanidad. Todavía no amanece.

Estamos ante un relato progresivo de la creación. La pareja creadora da una orden y surge la tierra. “-Tierra. Dijeron, y al instante fue hecha. Como la neblina, como la nube y como una polvareda fue la creación, cuando surgieron del agua las montañas; y al instante crecieron las montañas”¹²². Las divinidades se llenan de alegría al ver la obra realizada. La creación prosigue. Es la vez de los animales. “Luego hicieron a los animales pequeños del monte, los guardianes de todos los bosques, los genios de la montaña, los venados, los pájaros...”¹²³

Esta espiritualidad de entidades guardianes del bosque y de los animales tiene una relación con una

120 *Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché*. Traducción de Adrián Recinos. México: Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 23.

121 *Popol Vuh. Antiguas historias del Quiché*, p. 24.

122 *Popol Vuh. Antiguas historias del Quiché*, p. 24.

123 *Popol Vuh. Antiguas historias del Quiché*, p. 25. Nótese la idea de crear guardianes del bosque y de los animales aún antes de crear a la humanidad. Estas entidades o espíritus cuidadores de los montes, son conocidos como enanos o duendes. Es una creencia también extendida con ciertos matices a pueblos del Área Intermedia como bribris y cabécares. Entre mayas y yucatecos todavía persiste la creencia en aluxes o pequeños personajes semejantes a los aquí citados. Cfr. Nancy Beatriz Villanueva Villanueva. “La concepción de los aluxes, según niños de ascendencia maya yucateca Temas Antropológicos”. *Revista Científica de Investigaciones Regionales*, vol. 36, 2, 2014, pp. 97-125 Universidad Autónoma de Yucatán Mérida, México Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=455845084004>

ética ambiental contemporánea. Aves y animales creados son increpados para alabar a sus creadores y progenitores, pero sin respuesta. El amanecer se acerca. La pareja creadora decide seguir intentando crear seres agradecidos con sus progenitores. Las criaturas hechas de barro y madera no lograron ver para atrás ni tener entendimiento, tampoco se acordaron de sus creadores, aunque pudieron tener hijos e hijas y multiplicarse. Un gran diluvio destruyó a esta humanidad de palo. La actividad creadora de la deidad par se destaca en su búsqueda de lograr una creación con un sentido histórico, esto es, la capacidad de las criaturas de mirar hacia atrás y reconocer su origen en el acto creativo y así reconocer su filiación y paternidad.

Otro experimento fallido de creación fue realizado con semillas de sité para hacer los hombres y espadaña, hierba similar al junco, para hacer a las mujeres. El resultado fue similar. Estas criaturas no pensaban ni hablaban con sus creadores. Fueron anegados y sus mismas herramientas les trituraron sus huesos. Sus descendientes son los monos que ahora habitan en los bosques. Finalmente, cuando llegó el tiempo del amanecer. “Celebraron consejo en la oscuridad y en la noche” para crear la carne de la humanidad. Hicieron traer mazorcas

de maíz amarillas y blancas. Así el maíz entró en la carne humana.

A continuación, entraron en pláticas acerca de la creación y la formación de nuestra primera madre y padre. De maíz amarillo y de maíz blanco se hizo su carne, de masa de maíz se hicieron los brazos y las piernas del hombre. Únicamente masa de maíz entró en la carne de nuestros padres, los cuatro hombres que fueron creados¹²⁴.

De esta narración se infieren las siguientes características del papel de las deidades, héroes y demonios en la espiritualidad creadora: a) el acto creador es gradual y por ensayo y error; b) la creación como proceso, da lugar a la colaboración; c) el acto creador se realiza en la obscuridad, aunque sea el preludio del amanecer; d) la carne de maíz. Detallamos a seguir cada una de ellas.

- a. La creación por ensayo y error. El mito maya quiché de la creación tiene réplicas o narrativas semejantes en la Región Intermedia. Primero debe indicarse que el acto creativo es un proceso por etapas y con resultados diversos. No se trata un acto único y definitivo propio de una divinidad todopoderosa. La divinidad o héroe

124 *Popol Vuh. Antiguas historias del Quiché*, p. 104.

cultural actúa por ensayo y error. La obra creadora contiene una cierta evolución y, además, es fruto de la colaboración de otras entidades. La creación de la humanidad luce como un proyecto por etapas, donde el ingenio del equipo creador parece desafiado por ciertas fallas imposibles de reparar, lo que conduce a su destrucción, por medio de catástrofes asociadas a elementos de la naturaleza como el agua, el viento, el fuego. Luego, se inicia una nueva versión de humanidad mejor que la anterior. La creación culmina con la humanidad actual. Las expectativas de las entidades creadoras no se cumplen en la obra realizada. Las criaturas no se comportan como deberían o no se da un reconocimiento hacia el papel del creador. Las primeras criaturas se convierten en entidades malignas, como entre el pueblo bribri; una terrible inundación destruye la humanidad que se comportó “mal”, como en el caso malécu. Más al sur, nuestros vecinos gunas creen en cuatro ciclos de destrucción masiva, hasta llegar a la humanidad actual. La creación no es una obra de un solo acto.

- b. La creación es un acto colaborativo por excelencia. El *Popol Vuh* reporta la colaboración de cuatro animales: dos

cuadrúpedos (el gato de monte y el coyote) y dos aves (una cotorra y un cuervo) para la recolección del maíz blanco y amarillo necesario para hacer la masa que devendría en carne humana. En otro momento, ancianas adivinatoras son consultadas sobre si se debe seguir probando con nuevos elementos o ingredientes. La creación se presenta como el fruto del esfuerzo de un trabajo colaborativo de dos divinidades y de otros personajes invitados. Sibö, en el caso bribri, entre dios y héroe cultural, se hace ayudar por muchos animales para construir la casa del universo. Cada personaje convocado a colaborar tiene alguna especialidad que es solicitada en el proyecto. Los armadillos colaboran con las perforaciones de los cimientos, las arañas tejen el material del techo, los monos ayudan con la estructura aérea, el zopilote contribuye con la parte más alta de la casa, el murciélago hábil para volar en la noche tiene un papel importante en el mito bribri. Finalmente, la mujer niña es sacrificada y de su cuerpo surge el humus que yacerá sobre la roca infértil para hacerla un espacio habitable. La mujer aporta la fertilidad a la tierra, aunque en el proceso ella sea sacrificada.

- c. El acto creador se realiza en la obscuridad, aunque sea el preludio del amanecer. Debe notarse la ausencia del sol tan importante en otras latitudes y cosmovisiones. El sol como divinidad no juega un papel importante en la creación maya quiche, al menos en la narrativa mítica que estamos analizando. La penumbra fecunda, cual útero con potencial generador de vida es una característica también presente en la Región Intermedia entre bribris, cabécares y malécus. La exuberante narrativa mítica malécu aporta dos elementos coincidentes que refuerzan la anterior afirmación. Existe un mito de confrontación con el sol que se ha personificado y ha venido de visitar a la comunidad, pero que se alimenta de sangre. La descubierta de esta habito alimentario del sol aterra a la población malécu que decide confrontarlo y, finalmente, lo expulsan de su territorio y lo envían hasta el cielo. Otro mito ofrece la versión, según la cual el acto creador de la humanidad es literalmente mediante un parto de la tierra. El sol está oculto, no juega ningún papel.

Y de la cueva Arefé salieron
 los armadillos,
 los pizotes,
 los pavones,
 las personas salieron.
 Se las veía con tambores, con
 tambores,
 y salieron,
 venían cantando...¹²⁵

La analogía parece inevitable. La tierra es madre. La caverna oscura representa un útero fértil del que surgen los animales y la humanidad. Así, nos deparamos mediante el análisis de las divinidades con un núcleo fuerte de espiritualidad. La tierra es madre y referencia para la comprensión de la espiritualidad que esta obra busca.

- d. La carne de maíz. Representa la perfección de la creación y lo que podría decirse la versión de la mejor humanidad. Tepeu y Gucumatz realizan varios ensayos con diferentes materiales: barro, madera, paja y, finalmente, con maíz. Sin embargo, la humanidad capaz de reconocer a sus creadores como sus padres y madres, su procedencia y su destino final es aquella amasada con maíz. La humanidad hecha de maíz conjuga una doble fuente, dos

125 Eustaquio Castro, Blanco, Mario, Constenla, Adolfo. *Laca Majifijica: La Transformación de la Tierra*. San José: UCR, 1993, p. 150.

lugares en oposición, arriba y abajo. “El destino de estos hombres consiste en alternar y ser condicionados en su ser por ambos lugares. Descender, en sentido literal y metafísico, al Inframundo, y ascender luego al cielo”¹²⁶. La masa del maíz y la planta misma conjugan un denso sentido simbólico acerca de la existencia. Cuando la humanidad, hecha de maíz, está lista, amanece el día. Se nutre del suelo o inframundo, pero requiere de luz para fructificar sus mazorcas y granos. Somos el fruto de un equilibrio entre las dos fuentes poderosas que nos dan origen y nos alimentan y con eso el cosmos mantiene su armonía.

Las deidades, héroes y demonios presentes en los mitos cosmogónicos cohabitan en la misma casa. La casa grande para abrigo y protección de las semillas de maíz es una visión de totalidad característica presente en la mayoría de los pueblos originarios de Costa Rica. El ambiente protegido en la agricultura moderna previene los cultivos de los efectos del cambio del clima, la lluvia, el viento, el sol, el granizo, las plagas, etc. Ese mismo

principio de la agricultura contemporánea, está presente en las narraciones míticas. Vemos el caso de una narración Ngäbe.

Pasó el tiempo y había bastante gente viviendo en la casa que había hecho *Ngóbó'* Pero ocurrió que entre las mismas gentes que hicieron la casa empezaron a pelearse unos contra otros. Entonces, llegaron *Ngiba Kogi* y se llevaron todo lo que había en la tierra, se llevaron lo que había para comer, y por eso los que quedaron dentro de la casa se murieron de hambre. Por último, antes de irse los *Ngiba Kogi* rompieron la cumbre de la casa'. Sucedió que empezó a caer lluvia y granizo muy fuerte y como la cumbre de la casa estaba rota, se metió la lluvia. Por eso, se murieron todas las semillas que se habían sembrado en la tierra. Era un tiempo de mucha preocupación¹²⁷.

En este relato, la imagen que proyecta la divinidad de construir una casa para el cuidado de las semillas es la de ser protectora y benefactora de la humanidad. No obstante, a la bondad de *Ngóbó'* se contraponen la maldad de los *Ngiba Kogi*, por quienes entra el principio de desarmonía y destrucción de la

126 Luis Alberto Reyes. *El pensamiento indígena en América. Los antiguos andinos, mayas y nabuas*. Buenos Aires: Biblós, p. 176.

127 Eusebio Estalín. *Historia de los tiempos antiguos*, p. 6.

casa. La acción simbólica es que el principio del mal rompe el techo y los habitantes de la casa quedan desprotegidos y expuestos a la inclemencia de la tormenta. Nótese, las consecuencias del efecto del rompimiento del techo: división interna, escases de alimentos, hambre, muerte y despoblamiento de la tierra. Las narraciones bribris dan cuenta de cómo en *Sibö* confluyen atributos divinos y, a la vez, características de un héroe civilizador.

Sibö Dios creador, pero también héroe cultural, que vivió en la tierra haciendo todas cosas que los seres humanos iban a hacer después de ser creados. ...El Espíritu benigno a quien se le achaca todo lo bueno del mundo. Es omnipotente, habla todas las lenguas y enseñó a hacer todo a la gente. Diseñó el mundo y creó a los seres humanos por medio de Sula, el artesano¹²⁸.

Sibö es creador y mejor dicho cocreador de la casa universo; sin embargo, no hay evidencias en la tradición oral acerca de actos de culto, ofrendas o plegarias dirigidas a Sibö como a las divinidades *Töcu maráma* entre los malécu.

Héroes míticos

El mundo de los espíritus está habitado por héroes míticos, vistos como figuras intermedias entre las divinidades y la humanidad, que tienen la misión de fundar y salvaguardar la cultura. Su existencia se da en la ambigüedad, entre la muerte de su cuerpo y la inmortalidad en la memoria. Pone en riesgo su vida, pues debe enfrentar pruebas terribles en las que padece el dolor y la vulnerabilidad humana, pero a todas se sobrepone como héroe.

Sobre los héroes míticos se han realizados estudios clásicos, en los que se establece una morfología del mito heroico, en los que se ha llegado a determinar ciertos rasgos comunes característicos de estos personajes. Entre las características comunes se destaca el papel ético del héroe o heroína.

Al margen de la superioridad en tal o cual empresa, lo que el mundo antiguo -y el moderno- más ha valorado en los héroes es el móvil ético de su acción, fundado éste en un principio de solidaridad y justicia social, y es por esa circunstancia que los han tomado como modelo y

128 Carla Victoria Jara Murillo y Alí García Segura. *Diccionario de mitología bribri*. San José: UCR, 2014, pp. 165-166.

han tratado, en consecuencia, de emular sus acciones¹²⁹.

El papel ético del héroe y la heroína es imitado por los pueblos. Su memoria está asociada a las acciones nobles y humanitarias realizadas a favor de la comunidad, orientadas a la construcción de un mundo mejor. La abuela *Tjër* entre los teribes es una figura protectora y depositaria del conocimiento de la cura de las enfermedades por medio de plantas.

Los héroes tienen en común el hecho de ser transgresores, de encaminar sus acciones a traspasar el umbral de lo prohibido, de ir más allá de los límites impuestos por la sociedad; participan también de la circunstancia promisorio de estar regidos por la ilusión -por lo general de naturaleza utópica- de querer ordenar un mundo desarmónico y de lanzarse para ello -en todos los casos de manera absolutamente convencida- a una aventura que en el fondo constituye un viaje hacia lo ignoto¹³⁰.

Existe un mito malécu de Colurinha, donde dos hermanos realizan un atrevido viaje al cielo; se trata de un viaje prohibido, pues nadie que va al cielo debería regresar a este

mundo. En su odisea deben superar ciertas pruebas y al final de su hazaña regresan triunfantes con semillas de frutas como cacao, patate y pejibaye, que son muy importantes para la cultura. El héroe no recibe el culto propio de los dioses, pero sí pervive en la memoria popular, productos de su obra prodigiosa desvanecedora del caos, promotora de la armonía; o por su destacada labor de enseñanza de las artes y los oficios. Por otro lado, la narrativa sobre Sibö lo presenta como dios y como héroe civilizador.

Les enseñó a los indígenas que productos podían comer; para eso les enseñó a sembrar y a conocer cuales plantas debían cultivar para uso doméstico. Les enseñó a los médicos todos los cantos y les entregó las piedritas adivinatorias. Trajo las semillas de debajo de donde nace el sol hasta Sulayöm... Es considerado nuestro padre y protector... Es eterno, está en todas partes, todo lo sabe y lo puede... tiene la capacidad de adquirir formas humanas. Cuida todas las cosas, es nuestro amigo. Tiene, además, los mismos poderes que los diablos y entabla una lucha constante con los demonios de abajo que lo persiguen para matarlo¹³¹.

129 Hugo F. Bauzá. *El mito del héroe. Morfología y semántica de la figura heroica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2007, p. 5.

130 Hugo F. Bauzá. *El mito del héroe. Morfología y semántica de la figura heroica*, p. 5.

131 Carla Victoria Jara Murillo y Alí García Segura. *Diccionario de mitología bribri*. San José: UCR, 2014, pp. 165-167.

Para los bribri, Sibö enseña hacer las cosas necesarias para su pueblo. Aunque es considerada también la divinidad creadora y cocreadora, hay que hacer notar que a Sibö no se le rinde culto como a una divinidad, en la forma de ofrendas o de sacrificios, ya que sobre esto no hay evidencias. El héroe actúa también en lo que respecta a normas regulatorias de la vida del pueblo bribri:

Les dejó también códigos de comportamiento y fijó castigos para las personas que no los obedecieran. Les enseñó a los bribris cómo tenían que vivir, instruyó a la semilla de origen de los indígenas para ser médicos (awapa). Prohibió que se mencionaran los nombres de los seres sobrenaturales sin motivo, que se anduviera por lugares sagrados o en la oscuridad de la noche¹³².

Un dato por resaltar del modo de operar de Sibö, entre bribris, es el de realizar la creación de una forma colaborativa, con animales e incluso con la ayuda de los áknama o espíritus malignos. La narración explica como Sibü inició la construcción de la gran casa cónica, cuando no había tierra aún, no había sol, estaba oscuro y todo era tinieblas. Él pensó que necesitaba hacer casa para los seres humanos (*ditséwo*) que iban a

nacer. No había creado aún los clanes. Sibü necesitaba ayudantes para la construcción y las personas que trabajaron con él, eran áknama; eran animales, pero *yobipa* [También yámipa, colaboradores de Sibö]. Hablaban como las personas y pensaron que la casa podía servirles a ellos, por lo tanto, colaboraron con Sibü. Fue así como el rey del chanchito de monte (*sinibru*) limpió el terreno; trazó el círculo y puso las marcas para los ocho postes alrededor, ya que él es un buen “ruteador”. La primera base (poste central), la puso el rey del zoncho (*oróbrü*) ayudado por el rey del tigre que es fuerte. El zopilote, como podía volar, sostenía con sus patas la punta alta del poste. El rey del armadillo (*tzuíbrü*) empezó a hacer los primeros huecos para las bases (postes periféricos) y luego continuó el zoncho metiendo la mano y sacando tierra; por eso se le peló la cabeza de tanto sacar tierra de los ocho huecos para los ocho postes. El rey del tigre (jaguar) puso los ocho postes. El zoncho puso las varillas inclinadas que se unen en la cúspide, con ayuda del armadillo, quien hizo los huecos inclinados como él los hace ahora. El rey del mono colorado (*sárbrü*) amarró los bejucos (algunos fueron como especies de culebras) y también puso los tres aros de la casa. El rey de la araña fue poniendo las varillas más

132 Carla Victoria Jara Murillo y Alí García Segura. *Diccionario de mitología bribri*. San José: UCR, 2014, pp. 166.

delgadas alrededor (clavadores), tejiendo en rueda, por eso la estructura por dentro de la casa cónica, se ve como telaraña. Este mismo animal puso la suite del techo y la amarró con bejucos. Los gavilanes (*irú*) que vuelan en cierta época de norte a sur, trabajaron también en la rueda de la casa, por eso al volar hacen círculo, eso quedó como símbolo. Finalmente, uno como gusano que tiene alas (¿abejón serruchero?) cortó las puntas que sobaban arriba. Se cree que todos los animales trabajaron arduamente en hacer la construcción de la casa. Esta casa grande donde vivimos todos nosotros, el ser humano y todo lo que habita en la tierra.¹³³

Este relato evidencia una característica interesante en la religión y espiritualidad bribri y cabécar, en la que el Dios omnipotente se hace ayudar por seres míticos para construir *la casa grande*, la casa de todos los habitantes de la tierra. El mensaje contenido en la narración es que la casa es de todos y todas, pues es producto del trabajo solidario de sus habitantes. La creación no es un acto de ostentación y poder de un dios solitario en su omnipotencia, sino que más bien, la creación es fruto del esfuerzo comunitario. El acto creador es una lección de trabajo en equipo, por parte de miembros que

poseen diversas habilidades, puestas al servicio de una causa común.

Como los héroes culturales, Sibö tuvo un nacimiento extraordinario, su padre *Sibökomo* y su madre *Siitami*, no eran tales, el solo se escondió dentro del vientre de su madre. A los cuatro días se puso de pie y ocho días después ya era un muchacho. En su infancia fue perseguido por los *Sorbulu*, los primeros seres que existieron. Se refugió en la casa de las hormigas, con la colaboración de *Áksula*, Rey del comején. Existe otra versión del Awá Francisco García publicada por Carla Victoria Jara en 1993, según la cual Sibö fue rescatado de la orilla de un río donde su padre adoptivo *Sibökomo* había ido a pescar. Se destaca su preferencia por el cacao como su único alimento. “Con solamente este alimento, Sibö creció y logró pensar en todas las cosas del universo”¹³⁴. También en esta versión, Sibö es perseguido por *Bë*, el diablo, y se narran diversos enfrentamientos entre ellos. Está es otra versión del héroe cultural rescatado de las aguas, similar al Moisés de la Biblia.

Francisco Montezuma perteneciente al pueblo Ngäbe, relata sobre dos hermanos *Uli Kräng* y *Dibora Kräng* que, en abierta competencia, se dirigen a *Kä Nague*, la región de los espíritus, al otro lado del mundo.

133 Alfredo González Chaves y Fernando Gonzales Vásquez. *La casa cósmica talamanqueña y sus simbolismos*. San José: UCR-UNED, 2000, pp.130.

134 Carla Victoria Jara Murillo y Alí García Segura. *Diccionario de mitología bribri*, p. 171.

Allá, después de superar muchas pruebas, y explorar el mundo de espíritus buenos y malos, adquieren diferentes poderes y capacidades. *Uli Kräng* regresa convertido en un sabio, puede ver más allá de la realidad visible. Enseñó a los ngäbes a utilizar el cacao con fines medicinales y se convirtió en una figura inspiradora por su prudencia y sabiduría. Su hermano regresó convertido en un monstruo que se comía a su propia gente. El relato concluye: “Uli Kräng era el sabio que les enseñó a los Ngäbe como hacer las cosas y como vivir en unidad... Nosotros los Ngäbes debemos fortalecer más nuestra espiritualidad, eso nos hace ser más fuertes, como Uli Kräng”¹³⁵.

Una tradición antigua de los teribes, habitantes de la provincia de Bocas del Toro de Panamá, contiene la figura femenina de *Tjër*. Aunque no se cuenta con información detallada sobre este personaje relativo a su nacimiento y origen, su papel es el de una abuela protectora de la salud dejada por Dios con esa misión. Es una figura benéfica por medio de la cual Dios le ha dado conocimiento a los sukias para que curen enfermedades y al pueblo le ha enseñado su idioma y sus cantos. Por la narración de Julio Torres sabemos que:

Tjër fue traída y dejada en el cerro *Tjërshko* por Dios para que nos ayudara. Allí vive. Está para curarnos. Es como una auxiliar de nuestro pueblo nasso. Ella tiene sus asistentes de nombre *Kjusga*. Ella les dio ese nombre a ellos. Desde su cerro, *Tjër* enviaba a los asistentes, los *Kjusga*, a comunicarse con los Sukias, y los Sukias se comunicaban con nosotros, sobre el asunto que nos estaba preocupando, sea la cura de alguna enfermedad o la enseñanza de nuestros hijos¹³⁶.

La cultura Brörán, del territorio de Térraba en Costa Rica, tiene raíces compartidas con la cultura Nasso Teribe, citada anteriormente. La abuela *Tjër* es conocida como una entidad benéfica que está presente en la espiritualidad Brörán. La relación de *Tjër* con su pueblo es presentada como ángel guardián contra las adversidades provenientes de los espíritus malignos, según reporta la narración mencionada.

Los ayudantes de *Tjër* son los *Kjusga*. En las noches, ellos están con nosotros, y no podemos hacer comentarios sobre ellos porque nos escuchan. De noche, mientras estamos durmiendo, ellos nos cuidan con sus bastones en mano. Al arrimarse

135 Instituto de Estudios de las Tradiciones Sagradas de Abya Yala (IETSAY). *Narraciones Ngäbes: revitalización de la cultura tradicional*. San José: Fundación Coordinadora de Pastoral Aborigen, 1997, p. 23.

136 Julio Torres. *Narraciones Teribes*. Nasoga Laiwak. San José: IETSAY, p. 71,

algún esṕritu maligno, ellos lo ahuyentan y les ponen el bastón por delante, para que no se nos acerque. De esta manera, todas las noches nos cuidan sin que nos demos cuenta, y si no nos cuidaran de noche podríamos ser mordidos por culebras, decían nuestros antepasados¹³⁷.

Los h́eroes se comportan, en la cita, como un escudo protector y forman parte de la oferta diversa que la espiritualidad asume en las culturas originarias. Por su parte, est́n los esṕritus malignos, representando una amenaza a la armonía y el buen vivir de los pueblos.

Sibö como h́eroe cultural tiene relaci3n con Nemqueteba o Nemiterequeteba, de la cultura chibcha. El relato chibcha comienza con la llegada misteriosa al altiplano de un venerable anciano, descrito con cabellos y larga barba blanca, con una importante misi3n a cumplir.

El pueblo chibcha, cuando apareci3 esta patriarcal figura, estaba sumido en la ḿs completa ignorancia. El buen predicador de virtudes, llamado Nemqueteba, enseñ3 las artes de cultivar la tierra, a tejer hermosas y multicolores mantas, a fabricar, de barro, vistosos ćntaros y ollas para el uso dom3stico. Instruy3los,

tambi3n, c3mo trabajar el oro y convertirlo en preciosas obras de arte. Pero, adeḿs de estas enseñanzas materiales, quiso Nemqueteba que el pueblo marchase por senderos del buen vivir y, aś, mostr3les el bien y el mal. Predic3les las ḿs aquilatadas virtudes y adoctrin3los sobre la moral ḿs excelsa. De labios del santo predicador, el pueblo chibcha aprendi3 el culto al dios Sol. Transcurrieron muchas edades y el anciano continuaba, a lo largo y ancho de la vasta campiña, predicando, instruyendo a su amado pueblo. Mas ya comenz3 el buen Nemqueteba a sentir la necesidad de abandonar estos lares y dirigirse a otras tierras a seguir sus divinas enseñanzas. Aś fue como un d́a, nadie vio ḿs al virtuoso anciano¹³⁸.

El misterioso personaje, de igual forma como apareci3, se fue. *Sibö* y Nemqueteba tienen en com3n la misi3n de enseñar los rasgos característicos de ambas culturas a sus respectivos pueblos. En el caso de *Sibö*, se le respeta y reconoce su obra creadora del mundo, aun con la ayuda de sus colaboradores, pero no se le rinde culto propio de latría como divinidad. *Sibö* hizo surgir la humanidad y la naturaleza desde la profundidad de la tierra, que tenía

137 Julio Torres. *Narraciones Teribes*. Nasoga Laiwak, p. 74.

138 Jes3s Arango Cano. *Mitos, Leyendas y Dioses Chibchas*. Rasgos culturales de la etnia muisca. Ney york: Editorial Tercera Época. 2016, pp. 38-39.

una apariencia de roca, sin vida ni forma. Para Croatto esta perspectiva se encuadra dentro de los mitos de emersión.

En estos mitos la tierra o el agua son pensados como conteniendo en sí toda potencialidad de existencia. Predomina la creación del mundo a partir de las aguas o de las tinieblas primordiales, lo informe y potencial de donde surgen las primeras formas. En el simbolismo indicado está connotada la eternidad de la materia del mundo.

El murciélago, de hábitos nocturnos, debe recordarse, es quien permite, al final, que la vida surja de las entrañas de la tierra. Por la acción de Sibö, el héroe civilizador, surge del caos, en un universo ordenado, aunque diverso. El pueblo bribri se considera hijo de la semilla sagrada de maíz: *ditsö*. Sibö trajo las semillas y las sembró en un lugar sagrado en la profundidad de la selva. A ese lugar se le llama *Suràyum* y es el lugar sagrado por excelencia en la cordillera de Talamanca. Las semillas sembradas por Sibö eran de varios colores y eso explica, según los bribri, la diversidad de cultural existente en Costa Rica.

Dueños

Son entidades muy importantes en las cosmovisiones de los pueblos originarios no solo de Costa Rica sino también de Mesoamérica y de toda Abya Yala. Estos espíritus o entidades también nombradas reyes por informantes bribris son más conocidas como dueños. Estos espíritus tienen poderes que lo ejercen para proteger a quienes están bajo su cuidado. Es común que se establezcan relaciones de reciprocidad con estos seres. Se les pide permiso para cortar árboles, pero se les da una ofrenda para que no ocurra una desgracia. Otras referencias aluden a que los dueños de los animales castigarían al cazador que deje animales mal heridos o que cace más animales de los que su familia pueda consumir. Constenla indica que en la tradición oral Boruca aún se mantienen referencias a “el espíritu de las aguas”, “el protector de los chanchos de monte” y “el espíritu de la gran serpiente¹³⁹”.

Alicia Barabas caracteriza a los espíritus dueños para el caso de Oaxaca, México de la siguiente manera:

139 Adolfo Constenla. *Leyendas y tradiciones borucas*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica. 1979, p. 36.

Los etnoterritorios se conciben como espacios poseídos por poderosas entidades anímicas territoriales, llamadas dueños, señores, padres o reyes de lugares: dueño del cerro o del monte, de la tierra, de los animales, del agua, del viento, del rayo, entre otros. Cada lugar “pertenece” a una entidad anímica territorial potente ante la cual las personas deben realizar rituales, ofrendas y sacrificios para aplacar sus estados de enojo provocados por la intervención irrespetuosa de los humanos en sus lugares, y propiciar su permiso y ayuda, lo que redundará en abundancia y salud. Los dueños son entidades sagradas muy sensibles, que se ofenden si no son atendidas por los humanos mediante ofrendas y sacrificios y envían, en consecuencia, enfermedades, calamidades, y privan a ese pueblo del beneficio del agua y la fertilidad, que ellos controlan. Así, el destino de la gente está ligado al modo de habitar, de cuidar y de hablar con la naturaleza¹⁴⁰.

Los dueños son espíritus que pueden manifestarse con figura humana como fue el caso de los ayudantes de Sibö en la construcción de la gran casa cónica. La tierra, según los diversos testimonios

disponibles, es un lugar de espíritus; de la misma forma que la tradición oral ngäbe indica la existencia de un *Kä Nague* (lugar de los espíritus) aunque fuera de la dimensión humana¹⁴¹. La existencia de los Espíritus o dueños genera sistemas normativos y valorativos los cuales requieren de una estricta observancia para mantener la salud, la pureza y en general la armonía.

Espíritus malignos

Las creencias en espíritus malignos es parte de la cosmovisión de los pueblos originarios. Algunas veces un espíritu maligno tiene la función de castigar o reprimir conductas inapropiadas o tabúes. Estas entidades tienen diversos poderes, según sean las transgresiones a la tradición ancestral. Las entidades malignas se mantienen en un asecho constante a la humanidad y son las responsables por la enfermedad, la muerte, o peor todavía, la perdición o condenación, como en el caso malécu.

La presencia del mal genera, en todas las culturas, la necesidad de conocer y explicar su origen. Aunque el mal no se pueda resolver y eliminar, consuela, al menos, tener conocimiento de porqué existe el mal en

140 Alicia Barabas. “Cosmovisiones y etnoterritorialidad en las culturas Indígenas de Oaxaca”. *Antípoda* 7, 2008, 119-139.

141 Ofelia Degracia Zapata. Historia de Höra Chi. *Kwgue kira kena degä. Historia de los tiempos antiguos*. San José: TUVa, p. 62.

el mundo. Cual su razón de ser. Ese conocimiento del origen pone en *su lugar* al mal. Y así, parece que nos afecta menos. Conocer sobre el mal nos da una forma de control sobre el mal, y así, evitar el dolor y el sufrimiento. Los especialistas religiosos cumplen esa función de identificar el origen del mal y la enfermedad. A través de sus rituales mágico-religiosos, buscan identificar la fuente del mal que afecta el cuerpo y el espíritu de la persona enferma. Luego, por medio de rituales de purificación, se canta, se danza, se dicen fórmulas mágicas, se usan hierbas, infusiones y se hacen ofrendas con la finalidad de restablecer la armonía y la salud.

Una alerta importante sobre la concepción del bien y del mal viene de Félix Báez-Jorge y Arturo Gómez Martínez, antropólogos mexicanos que estudian el *Tlacatecolotl*, señor del Bien y del Mal, una deidad nahua de Chicontepepec. “Durante la colonia la noción de bien y mal fue reelaborada a partir de la idea difundida por la catequesis cristiana para adaptarla al marco conceptual indígena”¹⁴². De esa forma, hasta el espíritu maligno recibió influencia de la cosmovisión cristiana.

Las entidades malignas son importantes dentro del panorama de las espiritualidades, pues cumplen la función inhibir o reprimir conductas inaceptables para la sana convivencia social, así como sus consecuencias, que pueden ser terribles, dependiendo de cada cultura. Pueden afectar la vida, el bienestar, la salud, la pureza, pero lo más terrible es una especie de condenación; es decir, que la persona (su espíritu o alma o almas) sea impedida de cumplir su destino o el retorno a su lugar sagrado de origen con la divinidad.

El espíritu maligno entre málécus asume diversos nombres, sin embargo, el de mayor jerarquía se le nombra *Oronhacafá*¹⁴³. Este es una figura que se le ubica en el cielo y su papel es el ser castigador de aquellas personas que no lograron vivir según los preceptos de la cultura. Quien vive bien es la persona que logra un estado de bienestar y santidad designado *cocalurínhe*. Su recompensa es una “buena muerte” y el cumplimiento de su retorno a la divinidad protectora. Por otra parte, aquellas personas que no lograr vivir en el anterior estado, entonces tendrán como resultado una “mala muerte”. Se perderá su rostro y serán

142 Jorge Félix Báez y Arturo Gómez Martínez. “Tlacatecolotl, Señor del bien y del mal. La dualidad en la cosmovisión de los nahuas de Chicontepepec” en Johanna Broda. *Cosmovisión, Ritual e Identidad de los Pueblos Indígenas de México*. México, 2001, p. 392.

143 Cfr. Adolfo Constenla, Eustaquio Castro, Antonio Blanco. *Laca Majifijica. La transformación de la tierra*. San José: UCR, 1993, p. 29.

condenados a ser: masticado, orinado, defecado y vomitado por *Oronhcafá*. El cuerpo, despedazado, es unido nuevamente mediante agua caliente, para iniciar otra vez el castigo, aunque no de inmediato.

Oronhcafá es la figura central del cielo. Es un monstruo barbado que devora a los condenados al cielo en un ciclo eterno. Los devora y luego los vomita o los expele por las excretas, para luego devorarlos nuevamente después de haber recuperado su forma por la acción de agua caliente. Otro personaje del cielo como lugar infernal es el de *Lhára* del cual se conocen menos detalles; se dice apenas que el fuego es su forma de castigo a los condenados. Además, existen entidades diabólicas femeninas celestiales, son las hijas de *Oronhcafá* temidas por sus engaños seductores. Por otra parte, es común en las narraciones malécu encontrar personificaciones de *maíca* maráma deambulando por la tierra en asecho de personas buenas. En ocasiones, lo que los malécu denominan el tigre, por veces personifica un diablo terreno que acecha para devorar a sus víctimas incluso asumiendo forma humana¹⁴⁴.

El mal, como se ha descrito en el caso malécu, se expresa de formas aterradoras diversas y está no

solo personificado en el cielo, sino, en constante asecho en la tierra. La vida humana es presentada en las narrativas de la cultura malécu como una lucha entre el bien y el mal. Será la rigurosa atención a los códigos de conducta y tabúes culturales lo que abre el camino hacia una buena muerte y hacia la vida alejada del cielo en el inframundo, con las divinidades.

Debe destacarse la creencia malécu en la vida después de la muerte, atestiguada en los rituales funerarios los cuales, de modo general, son preparativos para el tránsito a la otra vida. Por ejemplo, parte del ritual funerario es proveer al difunto con semillas de cacao, ramas de yuca, así como de un bastón o garrote, que le servirá para defenderse en la travesía. Además, como es común en las culturas de origen chibchense, en la tumba se depositan los objetos más valiosos poseídos por la persona difunta. Las creencias indígenas costarricenses por extensión, todas ellas, comparten la creencia en la vida después de la muerte.

La muerte no es el fin de la vida, según la cultura malécu. Sin embargo, el mal se presenta siempre al asecho, no importa bajo qué entidad maléfica se manifieste. La vida podría perderse definitivamente.

144 Víctor Madrigal Sánchez. Cartografía de lo sagrado. Una exploración en la espiritualidad malécu. *Siwó' Revista De Teología/Revista De Estudios Sociorreligiosos* 10, 2019, pp. 45-59.

Esto es, la espiritualidad malécu contempla dos estadios finales para la vida: vida con los ancestros en el inframundo (salvación) o vida de tormentos en el cielo (condenación). En el primer caso, la persona se diviniza y se convierte en una especie de mediadora ante las divinidades, pasa a tener un lugar destacado por su papel de ancestro de la familia; en el segundo caso, el difunto es olvidado para siempre, su nombre no se menciona más, ni se nombra a nadie más en la familia con ese mismo nombre. El jaguar es común que se le atribuya ser una entidad maligna. Se puede transformar en un ser humano y hasta puede ser invisible.

Solo la persona que se iba a ahogar podía ver al tigre. Cuando el tigre se echó al agua, en ese momento creció el río y se llevó a un compañero. Eso sucedió varias veces y tuvo sus raíces en conflictos entre dos personas. Cuando una persona le echó una maldición a la otra, por medio de un sukia, a la persona afectada le apareció el tigre¹⁴⁵.

También la cultura ngäbe ofrece, en su cosmogonía, un lugar para el mal, que se remonta antes de que existieran todas las cosas, incluso antes de la edificación de la casa del universo.

Antes de que Ngöbö hiciera la casa, solamente había agua en la

tierra, todo estaba cubierto de agua. Ngöbö primero mandó a nuestro enemigo a este mundo. Ngöbö le dijo a Ni Rüe (diablo) que viniera él a sembrar las semillas en la tierra; al escucharlo, Ni Rüe le dijo a Ngöbö:

-Yo me voy a adueñar de todas las semillas que usted va a sembrar.

-La semilla que yo voy a sembrar no es para nadie sino es para mí -le contestó *Ngöbö*.

Entonces en ese momento la tierra quedó convertida en lodo, en barro; ya la semilla no podía nacer en esta tierra.

Ngöbö dijo que no se podrían sembrar las semillas en la tierra así como estaba, por eso Él dijo que tenía que hacer una casa para sembrar las semillas que eran la gente¹⁴⁶.

Este relato supone la presencia del espíritu maligno desde el comienzo de la humanidad. El bien y el mal son fuerzas en disputa que no tienen comienzo en la historia de la humanidad, sino que son parte de la estructura de la casa del mundo. *Ngöbö* y *Ni Rüe* son personajes a quienes la narrativa les ubica en el momento justo de sembrar las semillas, es decir, al momento de crear la humanidad en una disputa por

145 Narraciones bribris, p. 67.

146 Ofelia Rodríguez. Kugwe Kira Kena Degä. Historia de los tiempos antiguos, p. 4.

apropiarse de las semillas, esto es, por la humanidad. La entrada en escena de *Ni Rüe* es mediante una invitación a colaborar con *Ngöbö*, en la siembra primigenia de la humanidad. La invitación es acogida, pero condicionada. La misma tierra se indispuso. No se podía sembrar nada en la tierra llena de lodo. La narración parece dar cuenta de la antigüedad del mal en la humanidad. El mal en la humanidad no es algo que sobreviene o irrumpe en el escenario de una creación idílica y armoniosa, sino que está presente antes de la misma creación. Las siguientes narraciones bribris se ocupan de describir y explicar el origen del mal.

El mal entre los bribris es incorporado a través de la expresión *Bë* para referirse a las entidades malignas. Según el diccionario de mitología bribri, existen 15 nombres diferentes para designar a este personaje. Se le presenta como el enemigo de *Sibö* y su perseguidor. *Sibö* protege las semillas del asecho de *Bë* y este le persigue para destruirlo. Una asociación interesante de destacar es la que se hace de *Bë* con los felinos, (tigres como se les nombra en las narraciones) a los que se les designa con diversos nombres, como *Dínamu* (Tigre de agua), *Namalama*, *Yökalo*.

El mal tiene diversas manifestaciones en la cultura bribri. “Las

entidades previas a las semillas de *Sibö* (*se' ditsö*) pasaron a ser malignas, pero también existen espantos, monstruos que castigan el incesto, otros seres que castigan, señales de mal agüero, tabúes, enfermedades y calamidades”¹⁴⁷. El diablo, en realidad, una generalización conocida en cada cultura con nombres específicos, es una figura importante que tiene diversas manifestaciones como monstruos, ogros, gigantes, presagios o señales de mal agüero, enfermedades y calamidades.

La cosmovisión bribri describe el mal como una realidad que amenaza la extinción del proyecto de humanidad de *Sibö*. Las semillas de *Sibö* son objeto de la codicia de entidades malignas, disfrazados de animales, dispuestas a devorar a la humanidad en su estado de semilla.

Cuando Sulá estaba a cargo de cuidarnos como Semillas de Maíz, ella nos puso a secar al sol sobre unas hojas de bijagua Blanca /mlusik/. Esas hojas son /ña/ para nosotros, no se tocan, porque ahí nos envuelven cuando nos morimos. *Sibö* se fue a trabajar a un bosque, a alistar el terreno para sembrar. Su peón allí era Iguana /boa/ que era un hombre. Al cuidado de la semilla estaba la Armadilla o Cusuca que era una vieja. Iguana y armadilla se comían la semilla. *Sibö* preguntaba

147 Carla Victoria Jara Murillo, Alí García Segura. Diccionario de mitología bribri, p. XXII

quién se la estaba comiendo, y ellos decían no saber. Sibö, puso el galleguito y a lagartija muy pequeña llamada Yësserë a vigilar. Yësserë se fue al lugar del trabajo a decirle que los culpables eran Armadilla e Iguana. Sibö entonces retorció armadilla y la tiró a un hueco, le puso un bejuco /kulikicha/ como rabo. A Iguana lo dejó en las rocas y en los árboles; por el castigo le hizo el cuerpo así estirado y arrugado¹⁴⁸.

La narrativa presenta, en el escenario, a personajes que en apariencia son animales, como el armadillo o la iguana, pero, en realidad, son personas enmascaradas. La separación occidental entre naturaleza y sociedad queda diluida. La personificación de los animales rompe con la dicotomía naturaleza y humanidad y sugiere una dimensión novedosa en las espiritualidades indígenas de Costa Rica. Philippe Descola plantea una revisión de la autonomía de los campos entre naturaleza y humanidad. En esa línea de pensamiento Eduardo Saucedo lo expone de la siguiente manera:

En el horizonte amazónico, muchos de los animales eran considerados ex-humanos; en el origen eran humanos y se

transformaron en animales, o, en todo caso en espíritus. Esto quiere decir que la humanidad, era la humanidad como condición que comparten todos los seres del universo. Y esto plantea también un importante elemento adicional, ya que cuando se palpa en la naturaleza el hecho de que los animales tienen una humanidad, entonces, por lo tanto tienen también subjetividad, y, sobre todo, intencionalidad; lo cual es denominado con el concepto de agencia (por su traducción de la palabra en inglés *agency*). Entonces, se trata de una naturaleza tan humanizada que deja de ser naturaleza; ya no cabe en los principios que se establecieron para definir una zona ontológica llamada naturaleza, donde lo subjetivo, lo moral, la espiritualidad y el alma no entran en la categorización con la que occidente y el pensamiento occidental habían definido lo que es natural y lo que es cultural¹⁴⁹.

El mundo de los espíritus plantea un desafío mayúsculo para las sociedades no indígenas, sino queremos descalificar y satanizar como se ha hecho livianamente en el pasado, ya sea por razones filosóficas, científicas o religiosas. La siguiente narración muestra al espíritu maligno al

148 Narrador: Roberto Gabb Morales. Tradición oral indígena costarricense. San José: UCR, 1984, p. 48.

149 Eduardo Saucedo Sánchez. "El papel de la fauna en la cultura y la cosmovisión del pueblo Tarahumara, en el noroeste de México" (Tesis doctoral), pp. 42-43.

acecho y con la intención de acabar o devorar a la humanidad aún en el preludio de su génesis. El relato bribri sobre la señora armadillo contiene también otros elementos, que se suman a la confluencia entre lo humano y lo animal. Esta narración fue documentada por Ali García Segura:

Dicen los mayores, cuando era humana, entonces *Sibò* la dejó cuidándonos a nosotros, cuidando la semilla. Ella se la comió, por eso, un día *Sibò* le dijo: “Usted se comió mi semilla, por eso ahora yo la voy a dejar a usted para las semillas, para matar su hambre.” *Sibò* la agarró y luego la soltó. ¿Por qué *Sibò* la transformó? Ella era “humana”. *Sibò* la dejó cuidando la semilla, y ella, la semilla de maíz de *Sibò* que estaba ahí, la puso en un guacal, y se puso a probarla. ¡Sintió que le sabía deliciosa! Entonces, después empezó a comer más y más. Al cabo de un rato, ve que viene *Sibò*. *Sibò* se la encontró con el guacal en la mano. *Sibò* la agarró y la golpeó: ¡chas, chas, chas!

La agarró, y el guacal que tenía en la mano se lo puso en la cabeza, así mismo la golpeó por la espalda hasta enconcharla en el guacal. Por eso es que su piel es tan dura. Después *Sibò* la agarró, la levantó y la golpeó: ¡chas, chas, chas!; ya casi la mataba, la levantó

por los aires, y cuando ya la iba a matar estrellándola contra el agua, le dice a *Sibò*: “Si me tira en la poza, no me voy a morir. Si me tira en ese gran matorral que está ahí, -decía-, en aquel matorral, entonces sí que me moriré.” *Sibò* la agarró y la estrelló contra el matorral. Entonces ella se echa a correr, se escapa y se mete en una cueva. ¡Así se escapó! *Sibò* la agarró y la sopló cuatro veces, y así la purificó. Dijo *Sibò*: “Buenísima para el hambre de la semilla, está buenísima para matar el hambre¹⁵⁰.”

Otro relato presente en los mitos bribris que visualiza los espíritus malignos al acecho de la humanidad es de *Yësserë*.

La semilla de nosotros era de maíz. El señor puso *Yësserë* (Gallego o lagartija muy pequeñita) a cuidarla porque *Akblú* (el demonio) se la quería comer. Estaba la semilla en una canasta. Pero *Yësserë* no pudo más, por eso tiene sus manitas como resacas, de tanto defender a la Semilla indígena. Entonces *Akblú*, se llevó la raza y se la tragó. Entonces Dios hizo un plan de hacer como una tomadera, pero no de chicha, sino de cacao, de chocolate.

Llamaron al tal fulano, es decir, a *Akblú* y fue servido con cacao.

150 Ali García Segura. *Ditsö` rukuö. Identidad de las semillas: Formación desde la naturaleza*. IUCN, Gland, Switzerland, 2016.

Le dieron cacao, cacao, cacao y se puso panzón, creció. Sibö dijo que cuando reventara la panza tenía que estar alguien allí para que rápidamente agarrara la Semilla, antes que llegaran otros a comérsela. Los otros participantes en la tomadera la agarraron. Por eso es que nosotros no podemos ir a tal parte lejos y hablar, porque nos oye. En cambio, los blancos pueden hablar y no les hace nada¹⁵¹.

El mal es presentado en estas dos narraciones como una amenaza a la posibilidad de la existencia humana. Las semillas, es decir la humanidad como proyecto sin ejecutarse en el pensamiento de Sibö, corre un alto riesgo de perecer devorado por estos animales al parecer no tan peligrosos. Sin embargo, la humanidad, en su faceta de semilla, se presenta vulnerable aún ante estos pequeños animales.

El principio del mal para bribbris y cabécares se expresa con el término ñá que literalmente significa impureza, excremento¹⁵². En estos pueblos el binomio de pureza e impureza es fundamental para comprender la espiritualidad y las buenas prácticas, orientadas a conservar o recuperar la armonía, la paz y, por supuesto, la salud y el equilibrio integral de toda

la persona. El mal afecta el cuerpo de las personas y su integración o exclusión de la comunidad.

El ñá es como impureza, es también peligro y enfermedad. Los cadáveres humanos, las mujeres que acaban de dar a luz son intocables. Cualquier contacto o proximidad con el ñá genera contaminación y enfermedad. La impureza implica una afectación a la salud corporal y espiritual que requiere de rituales propios y específicos para la sanación o recuperación de la paz y la armonía; estos rituales están a cargo de una especie de médico llamado Awá.

Los Awapa, plural de Awá, realizan una función especializada para la cual necesitan de muchos años de preparación. La formación del Awá, a cargo de otro Awá maestro, incluye, entre, otras cosas, aprender un lenguaje propio, conocer el nombre de un gran número de plantas medicinales, así como conocer el canto necesario para invocar el espíritu de las plantas y conocer un amplio repertorio de narraciones tradicionales en las cuales se respalda su oficio de sanador. Todas estas narraciones remiten a Sibö como fuente; ya sea como el maestro que enseñó la fuente del mal y proveyó el conocimiento necesario para curar el mal, ya sea como el arquitecto y fuente del bien.

151 Narrado por Roberto Morales Gabb. Tradición oral indígena costarricense. San José: UCR, 1984, p. 48.

152 Carla Victoria Jara Murillo y Alí García Segura. Diccionario de mitología bribri, p. 135.

El cuidado relacionado con la pureza e impureza está referido directamente a Sibö: “Sibö nos encargó que respetemos mucho el ñá. Así se lo había explicado y enseñado a nuestros antepasados, para que conservaran una buena salud”¹⁵³. Esta condición de pureza e impureza es un rasgo cultural expresado en la cultura bribri vinculado a la cosmovisión. Lo impuro es entendido como un estado de suciedad contaminante que separa y segrega a las personas de la convivencia social. Un ejemplo de esta percepción cultural está relacionado con el embarazo, en el cual la futura madre es aislada de la comunidad, recibe la ayuda de otra mujer que asiste y auxilia su labor de parto, y, finalmente, es purificada por el awá. Los detalles de este proceso son relatados así:

Quando el tiempo del parto se aproxima, el padre se va a los bosques y hace un pequeño rancho, a bastante distancia de su habitación. Allí se retira la mujer al sentir los primeros dolores. Aquí, sola y sin asistencia, da a luz su niño. Un parto dificultoso entre ellas, es una circunstancia de tan rara ocurrencia como entre los animales inferiores. Tan pronto como se efectúa el parto,

la madre de la mujer, si está presente, o en su ausencia cualquier otra anciana, se acerca a la madre y con gran precaución... le pone a su alcance una caña silvestre rajada, en la ruda forma de un cuchillo. La madre ata el cordón umbilical y lo corta con este cuchillo... Entierran el cordón umbilical, en el lugar preciso donde nació o debajo de un poste de la casa. Se cree que si se escoge otro lugar, el niño se separará de la madre, del hogar. El proceso finaliza cuando llega el awá, que es el único encargado de la purificación del niño y la madre, con hojas de plantas medicinales empieza a purificarla. Generalmente, toma al niño e inicia con los cantos de depuración del cuerpo con cacao, para extraerle los espíritus malignos que lo afecten, durante el crecimiento, como enfermedades. Enciende después el tabaco de su pipa y sopla sobre ella el humo. Enseguida se purifica, lavándose las manos. Ni la mujer ni el hijo deben ser vistos antes de que termine la ceremonia de purificación, después de lo cual se puede regresar al hogar¹⁵⁴.

Una forma de controlar la impureza es el aislamiento, para evitar todo contacto hasta que se restablezca

153 Severiano Fernández Torres. *Compendio de historias, costumbres y tradiciones de los bribris y cabécares para la revitalización lingüística y cultural en Ujarrás*. San José: Departamento de Educación Intercultural, MEP, 2014, p. 72.

154 María E. Bozzoli. *El nacimiento y la muerte entre los bribris*. San José: UCR, 1979, pp. 99-100.

el estado de pureza. Además, las cosas que permanecen sin usar, por algún tiempo, se consideran impuras. Cuando una persona muere sus parientes cercanos deben realizar el ritual de limpieza. Todas estas situaciones requieren de rituales especiales de limpieza y descontaminación; es decir, de purificación. Entre los rituales se puede mencionar baños, ayunos, confinamiento, abstinencia sexual y, por supuesto, la intervención del awá. La finalidad de estos rituales es lograr la reinserción social a la comunidad por la realización de la ritualidad propia y específica de cada caso. El ñá es, también, el mal moral relacionado a la mentira y el robo en la comunidad.



CAPÍTULO III.

LOS ESPÍRITUS HABLAN

Los espíritus hablan, se expresan y se manifiestan de muchas maneras y utilizan diversos canales de comunicación.

Legados a este punto de este texto, pasamos a transcribir relatos que han permanecido en la tradición oral por incontables generaciones, a través de los siglos. Cabe destacar que la tradición oral es abundante en algunos pueblos indígenas costarricenses y en otros, desafortunadamente, o está extinta o muy próxima a la extinción, como es el caso de los pueblos de Matambú y Huetar. En otros pueblos

indígenas existen vestigios de narrativas orales “contaminados” por la ortodoxia del cristianismo, como es el caso de Boruca y Térraba. En los casos en los que mantienen la tradición oral, el acervo es abundante y diverso. Nuestro interés ha sido recuperar, no cualquier narrativa, sino aquella tradición que remonta a los mitos de origen. Estas narraciones son historias sagradas sobre cómo fue creado el mundo, las plantas, los animales, las personas. También, el mal y las diversas entidades malignas, el origen de las enfermedades, la curación de las enfermedades, el origen de los clanes, la estructura y

las normas de convivencia, así como el mundo por venir después de la muerte, son temas explorados al interior de las narraciones presentadas.

Mitos malécu

Uno de los miembros de la comunidad malécu que ha recibido destaque por su participación en obras acerca del sistema cultural de su pueblo fue don Eustaquio Castro Castro. Nació el 20 de septiembre de 1942 y murió el 3 de mayo de 2020. Participó en diversas actividades políticas y actividades relacionadas con organizaciones indígenas. En 1969 empezó a trabajar con el profesor Adolfo Constenla Umaña, contribuyendo con la descripción de la lengua malécu y con la documentación de la tradición oral y diversos aspectos de su cultura. En la obra *Lacá Majifijica*. La transformación de la tierra, de 1993¹⁵⁵, figura como coautor y narra la creación de la tierra:

Así se condujeron extraordinariamente antes los que existen por su propia voluntad.

Se dice, pues, se dice que llegó primeramente, El de la Cabecera del *Nharíne*. Y llegó a una gran casa, y fue el primero, en efecto, en estar en ella.

Se dice que llegó y luego le dio sueño.

Y primeramente soñó con ella, La de la Cabecera del *Aóre*.

Y luego llegó ella, La de la Cabecera del *Aóre* llegó a la casa.

Y le dijo: “¿De dónde vienes?”

Y le dijo: “No por poco tiempo he existido, y tú, ¿de dónde vienes?”

Y le dijo: “No por poco tiempo he existido.”

Y soñó con ellos, los otros que existen por su propia voluntad.

A todos los vio en sus sueños, dijo: “En efecto, existen.”

Y luego también llegaron, El de la Cabecera del *Onáfnh*, también El de la cabecera del *Nhastaráre*, El de la cabecera del *Chaniya*, lo mismo que El de la Cabecera del Côte, El de la Cabecera de *Tójjá*.

Y llegaron.

Se reunieron todos y hablaron: “¿Quién será el que sabrá más, el que dirá así se hacen las cosas, el que dirá no se hace esto, sino aquello?”

Y dijeron:

155 Eustaquio Castro Castro, Adolfo Constenla Umaña, Antonio Blanco Rodríguez. *Lacá Majifijica. La transformación de la Tierra*. San José: Universidad de Costa Rica, 1993, pp. 119-122.

“Quedará al mando aquel que sepa más, quien haya llegado primeramente a la casa.”

Y dijeron:

“Quedará al mando El de la Cabecera *Nharíne*.”

Y se estuvieron diciendo, dijeron: “En lo futuro no desearemos transformar la tierra, no queremos conducirnos mal con nuestros pavones.”

Primeramente, en efecto así estuvieron hablando, cuando todavía no había tierra, cuando todavía no había creado a sus pavones.

Y se dice que dijo, El de la Cabecera del *Nharíne* dijo:

“Yo permaneceré en la cabecera del *Nharíne*. Tú irás al lugar de la cabecera del *Aóre*, serás la de la cabecera del *Aóre*,” dijo: “tú irás a la cabecera del *Piúri*, tú irás a la cabecera del *Nhastaráre*, tú irás a la cabecera del *Chaniya*, tú irás a la cabecera del *Tójjíá*, tú irás a la Laguna, tú irás allá, serás la que vele por el curso medio del *Ucúrinb*.”

No quiero que en lo futuro prestéis atención a lo que alguien dijere sobre producir un cataclismo.”

Y se dicen que en esto se pensaban, e hizo todos los animales y las cosas El de la Cabecera del *Nharíne*.

Creo a todos sus pavones, hizo todos los árboles, hizo todos los animales que viven en las aguas, el tiburón, el cocodrilo, el caimán, los peces, y les dijo: No quiero que prestéis atención, si alguno de vosotros quisiere transformar la tierra.

Y se dice que vivían espléndidamente, todo el tiempo bebían chocolate, en esto se pasaban.

Pero sucedió, que estuviera importunando La de la Cabecera del *Aóre*, decía: “Quiero que esto cambie.”

Ella se conducía así porque no sabía hacer los árboles, hacer los animales, hacer las plantas, no los podía hacer.

Y le dijo La que Vela por el Curso Medio del *Ucúrinb*: “¿Cómo podríamos prestarte atención?, cuídate de salir con rarezas.”

Y se dice que así estuvo importunado por ello. Se dice que no le gustaban las personas. Solía hacer que las personas murieran mal, porque ella no tiene pavones. No sabe tanto.

Y así estuvo importunando por ello, pero El de la Cabecera del *Nharíne* dijo cuando lo vio, “No es buena”, y no soporto estar con ella, y la dejó. Pero, en efecto había tenido una hija que llamaron *Jafára*.

Esto sucedía, primeramente, cuando todavía no había enviado el cataclismo.

Cuando inicialmente crearon los pavones que en su totalidad perdieron el rostro.

No eran ellos personas de las que ahora andamos.

Esto es lo que se ha escuchado al respecto¹⁵⁶.

Son destacables algunos aspectos de la anterior narración. Primero. El contexto de la gran casa como escenario del origen de todo lo que existe. El universo se le imagina como una casa compartida. Los pilares de la casa son los pilares del mundo, el techo de la casa es el techo del universo. Las divinidades son los primeros seres por habitar la casa.

Algunos detalles de la arquitectura de la casa tradicional malécu podrían ayudar a imaginar lo que se debería entender acerca del universo como casa. El relato de un visitante distinguido nos da detalles. Las casas malécu no tienen divisiones internas ni tienen paredes externas. La casa tradicional es un

espacio común y compartido que puede abrigar hasta 17 familias. La casa malécu es un espacio de convivencia de personas con vínculos familiares, caracterizado por la calidez que le da el fuego, que cada núcleo familiar mantiene vivo.

Cabe hacer notar la semejanza con la cosmovisión Chibcha, según la cual el universo es comprendido como una casa.

Se dice que el Templo del Sol (Sogamoso), estaba construido con maderos de guayacán traídos de los Llanos; este árbol tenía gran significado cosmológico por cuanto que varios guayacanes sostenían el mundo antes que Bochica encargara este oficio a Chibchacun. Por otra parte, el Templo representaría el cosmos, los guayacanes las bases y el universo sería el techo de ese Templo Cósmico¹⁵⁷.

Segundo. Existe una pluralidad de divinidades masculinas y femeninas y la preeminencia de una divinidad masculina, aquella que llegó primero a la casa de los inicios. Esta prerrogativa viene del hecho de ser la única divinidad con la facultad creadora. Las divinidades malécu, nombradas *Tócu maráma*¹⁵⁸,

156 Eustaquio Castro Castro, Adolfo Constenla Umaña, Antonio Blanco Rodríguez. *Laca Majijijica. La transformación de la Tierra*. San José: Universidad de Costa Rica, 1993, pp. 121-122.

157 Clara Casilimas Rojas, María Imelda López Ávila. "El templo muisca". *Maguaré* 5, 1987, p. 148. Disponible en: <<https://revistas.unal.edu.co/index.php/maguare/article/view/14066>>. Fecha de acceso: 24 abril, 2019.

158 *Tócu* es el sustantivo dios y *maráma* es un pluralizador. Los nombres de las divinidades son impronunciabiles debido a la reverencia que se les tiene. Aunque solían tener un nombre

o simplemente Tócu, son antropomorfizadas y nunca zoomorfas como sí puede suceder con las entidades malignas. Se las define como aquellas existentes por su propia voluntad y no exentas de pasiones e intrigas, como es el caso de la de la Cabecera del *Aóre*. Esta divinidad siente envidia y se indispone, debido a su incapacidad creadora, que sí posee el padre de su hija.

Las divinidades para los malécus están vinculadas a la red de ríos que riegan el territorio ancestral, así como a una laguna y a un humedal que son parte del paisaje del territorio. En otra investigación realizada,

se comprobó que existe una cartografía sagrada,¹⁵⁹ según la cual, en la cultura malécu, las personas y las divinidades están doblemente vinculadas por una especie de tutelaje y por el nexo con la naciente o cabecera de un río dentro del territorio. Las personas, al morir, no eligen su lugar de destino final, sino que ya están asociadas al lugar de la divinidad tutelar que les corresponde. Hoy día, esta cartografía ya no es tan clara como solía ser en el pasado y el conocimiento asociado está en peligro de perderse.

específico, ahora solo se les conoce por el nombre del río donde habitan. Debe aclararse que la verdadera morada de las divinidades está en el subsuelo, pues, según la cosmovisión malécu, el mundo presente donde todos habitamos no es el mundo definitivo.

159 V. Madrigal. «Cartografía de lo sagrado. Una Exploración en la espiritualidad malécu». *Siwô Revista de Teología*, 10, 3, 2019, pp. 39-55.

Lugares sagrados del territorio malécu



Foto: Víctor Madrigal Sánchez, 2016.

Es necesario señalar la coincidencia de perspectivas con las narrativas chibchas, que va más allá de la vinculación lingüística. Así, la relación con la presencia de las divinidades en las aguas. Al parecer las fuentes de agua, en general, fueron lugares sagrados para los muisca, porque en ellas veneraban a Bachué la “diosa” madre de la humanidad¹⁶⁰.

Existe en la narración analizada el tema de fondo de un portentoso cataclismo que destruirá la tierra o el mundo en su totalidad. La narración sobre cómo fue creado el mundo y cómo se repartieron las

divinidades el territorio sucede antes de sobrevenir el gran diluvio. Al parecer, en cuanto las otras divinidades pasaban espléndidamente tomando chocolate, la diosa del Aóre era infeliz por no tener los poderes del dios principal. Su malestar la llevó a desear y, en efecto, a realizar el mal contra las criaturas humanas de la primera creación.

El producto del cataclismo desatado, en parte por las intrigas de la diosa del Aóre, fue apocalíptico. Todos los pavones creados en su totalidad perdieron el rostro. Los pavones son el pueblo malécu y por

160 Clara Inés Casilimas Rojas, María Imelda López Ávila. *El templo muisca*. p. 146

antonomasia la humanidad. Pavón es una forma cariñosa con la que las divinidades se refieren a los malécu y a la humanidad. Entonces, un diluvio universal es el telón de fondo de la narrativa y, a la vez, una promesa de que no ocurrirá de nuevo. “En lo futuro no desearemos transformar la tierra, no queremos conducirnos mal con nuestros pavones”. En este punto, es necesario destacar el importante papel del diluvio o gran inundación en algunos mitos indígenas y su relación con el origen de la humanidad. Por ejemplo, los misquitos y los malécu, al norte de Costa Rica o los gunas al sur del país.

Mitos bribri

La fuente de información para conocer las narraciones sobre los orígenes bribri está en la tradición oral o *suwo'*, como ya fue visto antes y que es guardada por las personas mayores, en la actualidad por los Awá o médicos tradicionales.

Los relatos sobre el origen de la tierra para el pueblo Bribri presenta ciertas particularidades, así como elementos comunes con otros pueblos. En la siguiente versión, por ser extensa, se presentan solo algunos fragmentos y se han excluido los segmentos cantados, no traducidos del idioma bribri:

La danta, que era la madre de la niña tierra, se llamaba

Namàitami y vivía en un lugar allá abajo; la hijita era muy grande, se llamaba Iriria, y la madre de la danta la abuela, se llamaba *Namàsia*. El padre de la tierra el señor Sula.

Cuando *Sibö* decidió iluminar el mundo, entonces fue a traer la tierra. Para ello preparó una gran fiesta.

Sibö mandó a exprimir mucha chicha, pues iba a llegar muchísima gente: venía el maestro de ceremonias, los enterradores, los trabajadores, las cargadoras de chocolate, todos los seres...

Entonces dice *Sibö*:

“Ya voy a iluminar el mundo, por eso toda la gente vendrá.”

Antes de esto el mundo toda era de pura piedra. Entonces *Sibö* se puso a pensar:

“¿Cómo podemos alcanzar la tierra?”

La niña grande estaba allá abajo, también estaba la mamá, la abuela. Sin embargo, él fue a robársela. Por eso mandó a hacer mucha chicha. Luego fue a hablar con la señora danta y le dijo:

“Vamos allá arriba, a mi casa *Sulayöbita*; voy a hacer una gran fiesta y quiero que usted vaya para que sirva el chocolate”.

“Oye, hermano, no iré, mira aquí donde yo vivo; en cambio tu lugar allá arriba, yo sé cómo es allá donde vives, oye, hermano, tu lugar es así”:

A kë, a këeee

Yetabigöö bikosa

Ba sulabitale, bakabiöla

Miryosala

A kë, aaa këeeee

Con esas palabras ella avergonzó al señor, pues le dijo:

“No iré, yo sé cómo es donde tu vives, ahí solo hay piedras, no hay nada, ¿para qué voy a ir?”

Entonces *Sibö* le responde:

“No, no es cierto; vamos a calentar chocolate allá arriba”.

Finalmente, para convencerla, le dice:

“vamos, que yo te voy a casar con unos hombres muy buenos.”

Entonces la señora se convenció, y dijo:

“¡Ahhh! Entonces sí voy, entonces sí voy”.

“Me voy para allá arriba con mis pertenencias,”

Con ellas yo beberé, entonces sí voy”.

Y *Sibö* le dice:

“Ajá, entonces vámonos; después yo le cuento. Lleve chicha.”

Ella estaba feliz pensando: “¡Me va a casar con unos hombres!” Eso le había dicho *Sibö*:

Por eso en los tiempos antiguos, los mejores cazadores de danta eran los del clan Ulabuluwak. Ellos cazan danta, porque *Sibö* los casó con ella.

Se fueron para *Suläyöbita*; ella llevaba chicha. Cuando llegaron, ya había mucha gente. Su hermano *Sibö* le pidió que calentara chocolate, y así pasaron cuatro días.

Entonces *Sibö* siguió con su plan: se puso a hacer una imagen de él mismo, otra imagen de Sula, otra del que está allá arriba y suena “pälalalala”, es decir, el trueno, otra de aquel pajarito que se llama “gallito de monte”, y entonces dijo:

“Vamos a traer la tierra”.

Así fue como él engañó a la señora. Mandó a la gente verdadera al lugar de la danta. En la fiesta, su imagen le dijo a las otras imágenes:

“¿Ustedes están calentando el chocolate, están haciendo algo?”

Era para que pareciera que todos estaban ahí. Al rato se oye que algo

suenas: “pàlalalala”. Después de que sonó dos veces, dice la señora:

“¿Qué es eso que me suena tan feo? Parece que viene de donde yo vivo.”

El falso *Sibö* le responde:

“Si, yo lo escuché; pero no sé qué será, pues todos estamos aquí.”

Así engaña él, fácilmente. Cuando hubo sonado cuatro veces, entonces dijo la señora:...

“Yo me voy de aquí, suena muy feo, y parece que viene de donde yo vivo”.

La señora salió corriendo hacia el oeste, donde estaba su casa. Cuando llegó allá abajo, *Sibö* ya se había robado a la niña. Había abierto la gran piedra que era la casa de la danta...

La madre se había venido corriendo hacia el oeste, a su casa; pero *Sibö* se trajo a la hija hacia el este, a todo estos lugares donde estamos; entonces así fue como hizo el mundo. Toda su materia la lanzó para nosotros, hasta cubrir todos nuestro suelos. ...

La danta regresó allá arriba, pero ahí ya no vio ni rastro de su hija; solamente había tierra pura. Así es *Sibö*.

Así fue como *Sibö* trajo la tierra de allá abajo¹⁶¹.

La narración del origen de la tierra presenta las siguientes características: El objeto de la narración es la decisión de *Sibö* de iluminar el mundo. La historia presenta la realidad en dos dimensiones o polaridades: el mundo de arriba y el mundo de abajo. El mundo de arriba, además de estar en la penumbra está formado de rocas, de “pura piedra”; se puede inferir que es estéril y sin vida. La señora danta se rehúsa a subir a la superficie argumentando que allá arriba no hay nada, solo piedras y este argumento avergonzó a *Sibö*.

El mundo de abajo está habitado y la narración enfatiza la fertilidad destacando la presencia femenina de la niña *Iriria*, la madre *Namàitami* y la abuela *Namàsia*. Pero también, la genealogía por la línea materna, que es característica en la cultura bribri y la organización clánica. La creación de la tierra se presenta como un sacrificio de la niña *Iriria*, por parte de *Sibö* y sus ayudantes. La tierra que cubre lo que antes eran piedras ahora será tierra fecunda y parte importante de la casa de *Sibö*.

Otro personaje de la historia es *Sula*, el padre de *Iriria*. *Sula* es un ayudante de *Sibö* y el formador de

161 Carla Victoria Jara, Alí García Segura. Kó Késka. *El lugar del tiempo. Historias y otras tradiciones orales del pueblo Bribri*. San José: UCR, 1997, pp. 37-45.

los seres humanos. El mundo de Sula es la última capa del mundo, el lugar más profundo de la tierra. *Sulákáska* es el lugar de destino de los espíritus. Las personas al morir regresan a su origen, al lugar donde iniciaron como semillas.

La chichada es una actividad celebrativa en la que se enmarca el relato de la conclusión de la gran casa del universo. La chichada expresa voluntad y deseo generoso de compartir lo que se tiene y es lo opuesto a la mezquindad. La persona al morir será juzgada mediante la pregunta, si durante el curso de la vida ha sido tacaña. Por lo tanto, la generosidad de compartir lo que se tiene no es un valor periférico en la vida y la espiritualidad de una persona bribri.

La mezquindad, el egoísmo de no compartir lo que se tiene con quien lo necesita, es motivo de castigo sobrenatural en la muerte y de padecimientos durante el trayecto de las almas hacia el “mundo de las esencias”. Es impensable no compartir el agua, el fuego, el chile, la sal; no se debe ni siquiera pedir, se toman.

El mayor prestigio social está dado entonces por la capacidad de compartir parte de sus haberes y las chichadas son la mejor ocasión para hacerlo. La participación en los

trabajos de los familiares y amigos, tanto en actividades agrarias como de construcción de la vivienda, permiten que el dueño comparta con los que le rodean¹⁶².

Sibö es quien enseña y promueve la realización de la chichada a los bribris y cabécares. Sibö se hizo ayudar para construir la gran casa del universo, de igual modo su pueblo debe seguir su enseñanza. Es decir, tareas difíciles como construir la casa de habitación familiar requiere convocar la ayuda solidaria. Se trata de la mano vuelta (*urá pectoñe*), que significa hoy trabajamos en tu campo, mañana en el mío. Al finalizar los trabajos se concluye con una chichada o fiesta que el dueño del campo ofrece a sus colaboradores. Esta reciprocidad es un aspecto fundamental de la espiritualidad indígena y que conforma el bienestar o buen vivir de los pueblos originarios.

Aquí presentamos otra versión de la creación de la tierra. Esta narración, a diferencia de la anterior, también bribri, se centra en la construcción de la gran casa del universo y en los detalles constructivos. Ambas narraciones se ubican en el tiempo de oscuridad, antes de existir el sol y que existiera el mundo.

Sibú inició la construcción de la gran casa cónica cuando no había

162 Alfredo Gonzáles Cháves, Gonzáles Vásquez, Fernando. *La casa cósmica talamanca y sus simbolismos*. San José: UCR/UNED, p. 67.

tierra aún, no había sol, estaba oscuro y todo era tinieblas. El pensó que necesitaba hacer casa para los seres humanos (*ditséwo*) que iban a nacer. No había creado aún los clanes.

Sibú necesitaba ayudantes para la construcción y las personas que trabajaron con él, eran áknama; eran animales pero *yobipa*. Hablaban como las personas y pensaron que la casa podría servirles a ellos, por lo tanto colaboraron con *Sibú*.

El rey del chanco de monte (*sinibru*) limpió el terreno; trazó el círculo y puso las marcas para los ocho postes alrededor, ya que él es un buen “ruteador”.

La primera base (poste central) la puso el rey del zoncho (*oróbru*) ayudado por el rey del tigre que es fuerte. El zopilote como podía volar, sostenía con sus patas la punta alta del poste. El rey del armadillo (*tsuíbru*) empezó a hacer los primeros huecos para las bases (postes periféricos) y luego continuó el zoncho metiendo la mano y sacando la tierra; por eso se le peló la cabeza de tanto sacar la tierra de los ocho huecos para los ocho postes.

El rey del tigre (jaguar) puso los ocho postes. El zoncho puso las varillas inclinadas que se unen en la cúspide, con ayuda del armadillo, quien hizo los huecos inclinados como el los hace ahora.

El rey del mono colorado (*sárbru*) amarró los bejucos (algunos fueron especies de culebras) y también puso los tres aros de la casa.

El rey de la araña fue poniendo las varillas más delgadas alrededor (clavadores), tejiendo en rueda, por eso la estructura por dentro de la casa cónica se ve como telaraña. Este mismo animal puso la suitea del techo y la amarró con bejucos. Los gavi-lanes (*irú*) que vuelan en cierta época de norte a sur, trabajaron también en la rueda de la casa, por eso al volar hacen círculos, eso quedó como símbolo.

Finalmente, uno como gusano que tiene alas (¿abejón serruchero?) cortó las puntas que sobraban arriba.

Se cree que todos los animales trabajaron arduamente en hacer la construcción de la casa. Esta casa grande donde vivíamos todos nosotros, el ser humano y todo lo que habita en la tierra.

Los animales que construyeron la casa llamaban a *Sibú* tío, bisabuelo o sobrino y el a ellos también.

Cuando hicieron esta casa no había nada, no había tierra, solo cascajo. Los materiales que usaron eran animales vivos; cada palo, cada bejuco eran animales, por eso en los cantos, los *sukias* mencionan esos animales. Esos materiales los consiguieron en

otra parte porque solo cascajo había aquí. Cuando los animales construyeron la casa no había luz. Cuando terminaron ese trabajo hicieron un baile de *sorbón*. *Sibú* puso *sinibur*, *sárburi*, *irú-buri*, *oróbur*, *tsuiburi*, *namuburi*; esos son los bailes de cada animal; esos bailes son recordando los trabajos que *Sibú* hizo con cada animal¹⁶³.

El punto de partida parece ser la necesidad de una casa habitable para hospedar las semillas. Algunos animales decidieron colaborar con *Sibö* en la construcción de la casa, pues vieron, también, la oportunidad de tener una casa. La casa es lugar de acogida para seres humanos y animales. Los animales o ayudaron a la construcción de la casa o ayudan en cuanto a que son alimento para la humanidad. Existen igualmente, restricciones con respecto a algunos animales, pues se les considera impuros y no comestibles, aunque muchos de ellos también contribuyeron en la construcción de la gran casa, como el zopilote, el jaguar o el gavián.

La danza es parte de la festividad en ocasión de la construcción de la casa, que incluye la chichada. La danza del Sorbón se realiza durante la inauguración de la casa,

el alumbramiento de la tierra y la transformación del suelo rocoso en un suelo fértil y fecundo mediante el sacrificio de la niña Iriria (o de un niño) bajo los pies de los danzantes.

Mitos cabécar

Los pueblos bribri y cabécar son hermanos y comparten sus tradiciones, con pequeñas variantes, como se verá en la narración siguiente sobre el origen del mundo:

No había tierra aquí donde (*Sibú*) había hecho la casa, simplemente puras rocas. *Sibú* pensó hacer una fiesta para invitar a *Surá* que viniera aquí a hablar con él, a ver cómo puede traer a *Suráyaba*, (dueño de la tierra), que es el hijo de *Surá*.

Sibú invitó a mucha gente para celebrar la casa que él hizo. Llamaron a *Tarakégru* que es el jefe del trueno, más grande y poderoso.

Después mandó traer a *Surá*. *Suraya-amí* es la madre de la tierra. Vinieron a bailar aquí dentro de la casa. *Sibú* mandó a un grupo de gente a traer ese *Suráyaba* y entonces *Surá* le dijo:

Bueno le voy a regalar este chiquito.

163 Narración de Albir Morales M. (10-08-1987) Cfr. Alfredo González Chaves y González Vásquez Fernando. *La casa cósmica talamanqueña y sus simbolismos*. San José: UCR-UNED, 2000, pp. 129-130.

Lo alzó como alzar un chiquito pequeño. Toda la gente que mandó *Sibú* para traerlo, no lo aguantaban, por eso *Surá* ayudó bastante. La madre del chiquito [*Suraya-amí*] no quiere regalarlo a nadie, pero por el poder de *Surá*, él le entregó a *Sibú* aquí en el mundo para hacer la tierra. Y cuando lo traía, a medio camino, la madre oyó que alguien está en la casa. Ella estaba por ahí y se fue directamente en dos caminos de allá de la casa. Cuando llegó, no estaba el hijo, se lo habían robado a la gente que lo cuidaba. Mandaron cantidad de guardias a buscarlo por los alrededores, pero no lo encontraron. Ya saliendo aquí arriba afuera, en este planeta, dentro de la casa de *Sibú*, ya no era chiquito, ya va formando como barro, va deritiéndose por todas partes. La gente ahí corre a esconderse para que la madre del niño no las vea. Otros grupos de gente van engañando a la madre, diciéndole que no había nada aquí. Por el poder de Dios se va formando la tierra por todos lados, sobre las rocas que no se veían. Corre agua y ya hay árboles, hay animales, pero no son los animales que hay ahora, son otra clase de animales. Entonces cuando llegó aquí dentro de la casa de *Sibú*, que el hizo, la madre de *Suráyaba* buscó

por todas partes alrededor y no encontró al chiquito. Se sentó a llorar y *Sibú* recogió sus lágrimas en una hoja ancha. De la primera lágrima que salió, corrió ya como forma de un animal; era un león (antes de eso no existía). La segunda lágrima salió ya en forma de un gavián que voló; y de la tercera lágrima se formó una ardilla pequeña. Esas tres lágrimas se convirtieron en animales.

Terminó la fiesta y con su tristeza la pobre madre de *Suráyaba* se dirigió a su casa y ya quedó todo el mundo hecho¹⁶⁴.

El anterior relato es semejante a los relatos bribris de origen del mundo en el periodo de oscuridad, antes de la formación del mundo. Se destaca en el relato cabécar la transformación del suelo pedregoso en tierra o suelo fértil, a partir del sacrificio de un niño y no de una niña. La versión cabécar, no se refiere a un aplastamiento por danzantes como en la versión bribri; sin embargo, no está exenta de violencia sacrificial, lo que se expresa mediante las lágrimas y la tristeza de la madre *Suráyaba*.

El contexto del mito es la finalización de la casa del mundo, y la celebración de su conclusión, que se manifiesta en la chichada. Se repite la idea de la fiesta, del compartir la

164 Narración de Moisés Madriz S. (19-03-1988) Cfr. Alfredo Gonzáles Chaves y Gonzáles Vásquez Fernando. *La casa cósmica talamanca y sus simbolismos*. San José: UCR-UNED, 2000, pp. 136-137.

alegría de concluir el trabajo. Por este motivo, se enfatiza la importancia de la casa como un espacio colaborativo en cuanto al trabajo de construcción y también festivo, por

haber llegado a la conclusión. Estos dos son aspectos fundamentales de la espiritualidad cabécar, porque se unen la colaboración y la celebración “chichada y toma de chocolate”.

Casa cabécar



Foto: Víctor Madrigal Sánchez, 2018.

Mitos ngäbes

El mito cosmogónico presentado a continuación tiene como el gran escenario de origen de la humanidad la construcción de una casa común. Nótese la referencia inicial a los primeros tiempos de la humanidad, a la época cuando la divinidad *Ngöbö* decidió iniciar la historia humana. La imagen viene del mundo agrícola. Una divinidad que piensa hacer una plantación y para eso trae semillas. Pero es necesario hacer un ambiente protegido para que las semillas germinen y se desarrollen adecuadamente. Será la primera casa construida en el mundo. Pero al cultivo de las semillas le suceden problemas que amenazan la vida misma en la casa. Entonces, viene la tormenta, la lluvia fuerte, el granizo y se rompe el techo y la casa ya no ofrece condiciones para que las semillas crezcan y den fruto. Con esas imágenes se construye una bella narración sobre los orígenes de la humanidad.

La primera casa construida en el mundo. A través de la narración de Eusebio Estalin y la traducción Roy Atencio¹⁶⁵, este es el relato del mito de la creación ngäbe.

En los primeros tiempos cuando nos dejaron a los seres humanos

en este mundo, los ríos los árboles y la tierra hablaban. Nosotros escuchábamos la voz de *Ngöbö* (Dios) en el cielo y el canto del gallo del cielo se escuchaba en la tierra. Los pies de los seres humanos hablaban.

Todos los seres que estaban en la tierra sentían igual que los seres humanos. Cuando se cortaba un árbol, el árbol empezaba a llorar y decía:

-¡Ay mamá! ¡Ay papá!- y lo repetía.

Ngöbö hizo a los seres humanos de la semilla de maíz. Eran cuatro clases de maíz y por lo tanto, cuatro grupos de gentes. Del maíz negro la gente negra; del maíz blanco, la gente blanca o latinos; del maíz pujagua los *Ngäbe* y del maíz amarillo, los extranjeros. Cuando *Ngöbö* dejó las semillas de maíz dijo que tenía que hacer una casa para poner las semillas.

Antes de que *Ngöbö* hiciera la casa, solamente había agua en la tierra, todo estaba cubierto de agua. *Ngöbö* primero mandó a nuestro enemigo a este mundo. *Ngöbö* le dijo a *Ni Rüe* (diablo) que viniera él a sembrar las semillas en la tierra; al escucharlo, *Ni rüe* le dijo a *Ngöbö*:

165 Ofelia Rodríguez et al. *Kugwe Kira Kena Degä. Historia de los tiempos antiguos: Territorio indígena Ngäbe de Costa Rica*. San José: Fundación TUVVA, 2001, pp. 4-10.

-Yo me voy a adueñar de todas las semillas que usted va a sembrar.

-La semilla que yo voy a sembrar no es para nadie sino es para mí- le contestó Ngöbö.

Entonces en ese momento la tierra quedó convertida en lodo, en barro; ya la semilla no podía nacer en esta tierra.

Cuatro personajes hicieron la casa para sembrar las semillas que eran la gente. El dueño del mapache, el dueño de la libélula, el dueño de las gallinas y el dueño de los carpinteros. Los tres primeros no pudieron hacer la casa completa, entonces, vino el dueño de los carpinteros y armó todo el techo, solamente faltó cubrirlo con hojas de palma, Pero los dueños del mapache, de la libélula y de las gallinas, no quisieron completar el trabajo del carpintero. De nuevo, el dueño de los carpinteros se animó a tejer el techo y lo hizo con hojas de palma de color oro; después pusieron a Tibi Tolero, que es el dueño del cornezuelo, a vigilar la semilla que Ngöbö había dejado en la tierra.

Cuando estaban haciendo la casa, Tibi Tolero vino y amarró con bejucos los palos del techo.

Pasó el tiempo y había bastante gente viviendo en la casa que había hecho Ngöbö. Pero ocurrió que entre las mismas gentes

que hicieron la casa empezaron a pelearse unos contra otros. Entonces, llegaron *Ngiba Kogi* y se llevaron todo lo que había en la tierra, se llevaron lo que había para comer, y por eso los que quedaron dentro de la casa se murieron de hambre. Por último, antes de irse los Ngiba Kogi rompieron la cumbre de la casa.

Sucedió que empezó a caer lluvia y granizo muy fuerte y como la cumbre de la casa estaba rota, se metió la lluvia. Por eso, se murieron todas las semillas que se habían sembrado en la tierra.

Era un tiempo de mucha preocupación. Entonces, un sukia de mucho poder dijo:

-Hay que llevar a quienes rompieron el techo a un lugar donde hace mucho frío para matarlos-. Así lo hicieron, los llevaron y los mataron.

Los Ngiba Kogi tenían una semilla de maíz de dos granos, quienes los llevaron para matarlos tomaron esa semilla de dos granos y la trajeron. Cuando la trajeron la pusieron en medio de la casa, entonces Kruän Sulu que era un sukia que vivía con la gente, se dio cuenta que habían traído esa semilla de maíz de dos granos y se enojó.

Después, buscaron a una persona para que fuera a traer *mia ngätä*

(chicheme) al este. El chicheme lo iban a usar para remendar la cumbre de la casa que estaba rota. Primero, mandaron a *Kluero* (pájaro nocturno) pero no se animó; luego, enviaron al *Capacho* (cuyeo) y tampoco se animó; por último, mandaron al *Ngibita Däguien* (vampiro) y él sí se animó a ir a buscar el chicheme en la puerta del este.

Cuando el vampiro trajo el chicheme lo pusieron en el medio de la casa, y al lado, le pusieron una cruz. Después, prepararon bastante cacao para celebrar que habían traído el chicheme.

Cuando estaban en la toma de cacao, de repente llegó una persona invisible a ver el chicheme. Se lo llevó y salió por la puerta del oeste.

No se sabía quién era la persona que se había llevado el chicheme para el oeste. Entonces empezaron a buscar gente para que fuera a traer el chicheme al oeste. De nuevo mandaron a *Ngibita däguien* pero no lo pudo traer. Mandaron a *Kluero, Kluero*. Fue, y tampoco pudo. Enviaron a otra persona pero tampoco pudo traerlo. En el cuarto intento fue *Ibitu* (golondrina pequeña) a quien le dijeron que tenía que amarrarse el chicheme en su cuello.

Así fue que cuando *Ibitu* encontró el chicheme se lo amarró en su cuello para traerlo. De nuevo

en la tierra, sembraron el chicheme en el corazón de la casa que es el centro.

Sucedió que vino otra persona y se llevó el chicheme al norte.

De nuevo, fueron a buscarlo y lo trajeron. Mientras lo buscaban *Ngöbö* preguntó:

-¿Con qué van a remendar los huecos de la casa?

-Los huecos de la casa los vamos a remendar con el chicheme- contestaron.

Cuando amaneció, de repente se escuchó un ruido muy fuerte en el cielo, miraron hacia arriba y vieron que se habían cerrado los huecos de la cumbre de la casa.

Como ya estaba remendada la cumbre de la casa, entonces ya no llovía dentro de la casa y decidieron ir a buscar la lluvia para que no se secan las semillas.

Empezaron a ver quién podía ir a buscar la lluvia, pero nadie quería ir. De repente, la golondrina llegó y dijo:

-¡Yo voy a ir a buscar la lluvia!

-Si se anima a ir por la lluvia, entonces vaya- le respondieron.

La golondrina se amarró un pañuelo de color blanco en su cuello, y salió a buscar la lluvia. Cuando llegó donde estaba

Sulaga Kebeda, el cacique de la lluvia, se la dio y le dijo:

-Cuando usted lleve la lluvia para regar la semilla, no puede mirar hacia atrás.

Durante el camino de regreso, la golondrina miró hacia atrás y vio muchos relámpagos que resplandecían detrás de ella, Entonces la golondrina se desvió en una catarata de agua y entró a la tierra por el sur.

Pero la lluvia que trajo la golondrina era muy grande, entonces se devolvió a pedir otra lluvia a *Sulaga Kebeda*. Cuando la golondrina le pidió la lluvia a *Sulaga Kebeda*, él le dijo que regresara a la tierra, entonces la golondrina pidió una flecha grande para emprender el camino de regreso, pero *Sulaga Kebeda* no le dio ni la flecha ni la lluvia.

Cuando la golondrina regresó, en la tierra llovía normal, y esa es la lluvia que quedó para siempre en la tierra.

Una vez estaba la lluvia normal llegó *Murie Däguien*, el dueño del viento, quien tenía una pierna corta y una pierna larga, cuando él llegó a la tierra preguntó cómo estaban las semillas.

Al dueño del viento lo mandaron a vigilar las semillas que *Ngöbö* había dejado en la tierra. Él se dio cuenta que en la tierra había muchas cosas que no podían vivir con la semilla nueva que dejó *Ngöbö*, porque eran seres muy grandes, así como lo era la primera lluvia que trajo la golondrina. Entonces *Murie Däguien* agarró todos esos seres grandes y se los llevó para *Kä Nague*, la ciudad de los espíritus¹⁶⁶.

Las imágenes del mito de la primera casa *Ngäbe* son sugestivas. Las semillas son de colores diferentes, pero la casa construida es común para todas las semillas. La casa ofrece protección y es un lugar idóneo para la germinación y desarrollo de las semillas. La simbología de la casa común presenta el principio de la interrelacionalidad. Todos

166 Ofelia Rodríguez et al. *Kugwe Kira Kena Degä. Historia de los tiempos antiguos: Territorio indígena Ngäbe de Costa Rica*. San José: Fundación TUVA, 2001, pp. 4-10. Glosario: Chicheme: Bebida tradicional hecha sobre la base del maíz.

Ngäbe: En Ngäbere quiere decir gente indígena. No se refiere solamente al grupo ngäbe.

Ngiba Kogi: Es el nombre de unos espíritus malos del tiempo antiguo.

Pujagua: Es el maíz de color morado.

Toma de cacao: La toma de cacao es una ceremonia ritual, y su principal objetivo es que los malos espíritus se alejen de los seres humanos. Para cada tipo de espíritu existe un tipo de cacao y una ceremonia, en particular. De igual manera, el cacao se usa para curar algunas enfermedades.

los seres están relacionados entre sí y con la totalidad.

El daño en el techo de la casa es un problema común para todas las semillas. La narración recoge el perenne problema del mal que amenaza la proliferación de la vida y al planeta mismo. La narración parece aludir a un periodo de bienestar y armonía inicial o mito del paraíso perdido. Sin embargo, el mal sobreviene como una amenaza real a la casa y, sobre todo, irrumpe dañando la convivencia social. El mal al interno de la casa afecta a la totalidad de la casa. El relato también da cuenta de los esfuerzos individuales y colectivos para la reparación de la casa y restablecerla como un espacio idóneo para la vida y la convivencia.

Mitos buglés (bocotá)

Este relato fue recopilado por Francisco Rodríguez Atencio, en Enrique Margery Peña. El origen del mundo en una narración bocotá¹⁶⁷.

Doiá, el enemigo de Chubé, vivía en este mundo cuando en él sólo había piedras. Para entonces Chubé habitaba en un mundo diferente. Allí un día, el padre de Chubé le dijo a éste:

-Yo lo voy a enviar a usted al mundo. Ese mundo todavía no vale gran cosa, pero usted llegará a ser el dueño de todas las cosas que en él habrá un día.

Y agregó:

Cuando usted esté en el mundo se encontrará con Doiá, su enemigo, pero yo enviaré por el aire a varias personas que lo cuidarán. Pero ir al mundo le inspiraba mucho miedo a Chubé. Le dijo a su padre:

-Yo no iré.

Su padre le respondió:

-Usted es Chubé, el más grande y poderoso.

Y agregó:

-Yo lo enviaré al mundo y usted llegará a ser el dueño de todas las cosas que en él habrá. Por eso lo enviaré. Usted no debe por esto tener miedo. Cuando usted esté en el mundo, Doiá, su enemigo, llegará a medir fuerzas con usted. Pero usted es el más grande. Chubé le dijo entonces:

-Pero él me matará, ¿cómo lo voy a enfrentar? Su padre le contestó:

-Es cierto: él lo matará a usted, sólo que matará a un muñeco

167 Relato de Francisco Rodríguez Atencio en Enrique Margery Peña. El origen del mundo en una narración bocotá, pp. 166-167. Fuente: <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/chibcha/article/download/17674/17185/>

que para eso he fabricado. Usted, mientras tanto, permanecerá con su tía y con ella estará a salvo hasta cuando haya crecido. Sólo entonces usted y Doiá harán una apuesta para ganar todas las cosas del mundo. Así se enfrentarán, pero yo pondré en usted toda mi fuerza y con ella lo vencerá.

Chubé entonces preguntó:

- Pero ¿cómo vaya llegar al mundo?

Su padre le respondió:

- Usted nacerá en los brazos de una mujer que todavía está sola, pero que va a juntarse con un hombre mayor. Con mi poder yo haré que usted nazca de ella.

Y así Chubé abandonó ese mundo y nació en este de la mujer que su padre había señalado.

La mujer, en tanto, decía:

- Yo ya me he juntado con un hombre mayor y Chubé nacerá en mis brazos. Nosotros lo cuidaremos, ya que por eso yo me uní a él.

Y así Chubé nació en los brazos de esta mujer, sin que el hombre al que ella se había unido supiera su verdadera procedencia.

La mujer decía:

- Este niño ya es mío. Con el poder que él tiene yo podré vivir

bien en este mundo. En tanto, Doiá, el enemigo de Chubé, comenzó a buscarlo entre los recién nacidos, preguntándose “¿Dónde habrá nacido ese niño?”. Decía:

- Hay que matar, uno por uno, a todos los niños.

Y así Doiá mató en todas partes a los niños recién nacidos, pero no mató a Chubé, ya que éste permanecía oculto con su tía. Al fin Doiá, después de dar muerte a todos los niños, concluyó que Chubé también había muerto. Chubé creció junto a su tía, al igual que el muñeco creció en los brazos de su madre.

Cuando ya Chubé fue mayor, creyó tener el valor de enfrentarse a los poderes de Doiá, y así se lo dijo a su tía. Esta le rogó:

- No vaya porque caerá en las trampas de Doiá, y él terminará matándolo. Usted es mío y no quiero que me deje. Yo lo quiero y no voy a permitir que usted camine en medio de sus enemigos.

Chubé le respondió:

- Iré. Yo no valgo gran cosa y no me importa que Doiá, mi enemigo, me mate.

y así partió al encuentro de sus enemigos.

Mientras tanto, Doiá y los enemigos de Chubé cantaban y bebían chicha en el caserío. Hasta

allí llegó Chubé. Al saber esto, Doiá dijo:

- Yo lo voy a matar.

Y así lo hizo. Luego abrió una sepultura y en ella arrojó el cadáver.

Y sucedió que desde el corazón del muñeco que allí estaba enterrado nació una palma que creció rápidamente hasta hacerse muy grande.

Tras la muerte de Chubé, Doiá, su enemigo, comenzó a buscar animales para comer y así celebrar el haberle dado muerte. Doiá estaba contento y por ello buscó y mató toda clase de animales para comer en la celebración

el encanto o Tatica Cuasrán, celoso y cuidador de su pueblo y el Dios cristiano y sus emisarios los frailes. El punto alto de la confrontación en la historia de Mano de tigre es cuando los mayores se dividen entre sí, quienes debían guardar la tradición ancestral, toman partido contra Cuasrán y hieren con flechas al jaguar, emisario de Tatica Cuasrán. El jaguar, aunque herido logra escapar y se refugia en la cueva o morada de Cuasrán. Nótese la alusión al inframundo como morada de esta entidad o divinidad boruca, con su gente leal, que se ha resistido a recibir el bautismo. El mito tiene como trasfondo la lucha provocada por la evangelización. Una lucha entre dioses con resultados conocidos.

Mitos borucas

Los mitos borucas disponibles muestran fuertes rasgos de aculturación, producto de la colonización religiosa promovida por los españoles. Ni los mitos se salvaron de la colonización. Los personajes en ellos son evidencia del choque y antagonismo de culturas que propició la colonización. Así tenemos, sukias versus el fraile Antonio, el perro sajintero versus el gato o jaguar, el gato o jaguar que come la mula, gente de la cueva y gente cristianizada o bautizada,

Mano de tigre

La narradora es doña Paulina Leiva Morales, indígena boruca quien vivió entre 1908 y el 2004. Doña Paulina era hablante fluida de la lengua boruca. El mito fue recopilado en febrero de 1986, por Adolfo Constela ¹⁶⁸.

Decían los abuelitos que ese padre bajó del lado de Talamanca por el camino que se llamaba Olán. Por la fila de Ujarrás, por ahí salió ese padre. En aquel

168 Adolfo Constela Umaña. *Leyendas y tradiciones borucas*. Tomo II. San José: UCR, 2011, pp. 65-66.

tiempo no hab́a camino por ninguna parte, entonces lo que hab́a era una picada por la montańa. El padre andaba en una mula. El padre andaba montadito en una mula, en una mulita y bajó entonces por el lado de Ujarrás. Pasó Buenos Aires y pasó Térraba y se vino buscando la picada para llegar a Boruca; y llegando a Térraba, le cogió la noche, a medio de camino de Térraba.

Entonces, hizo el rancho de dormir, en el sitio conocido como mano de tigre por la piedra grande. El padre se llamaba Antonio, fray Antonio.

Y ah́ le salió el gato; pero seguramente en aquel tiempo las piedras estaban suaves, porque ¿Cómo es que el gato se sentó en ese pedrón y ah́ dejó la huella? Las manos, le puso las manos y le puso las nalgas... Un gato. Se ve clarito donde estuvo sentado ah́.

Y le mató la mula, pero al padre no lo mató. El tigre no mató al padre. El padre salió huyendo pa' Boruca, rompiendo montańa, porque dónde no hab́a camino. Pero le dejó la mula. Se comió la mula el gato, y salió el padre en...en Boruca.

De ah́ fue que los *bó's*¹⁶⁹ pudieron adivinar, y le hablaron a

tatica Cuasrán: ¿Que pa' que tenía ese perro¹⁷⁰ ah́? Entonces Tatica Cuasrán les dijo: El perro es bueno, pues no deja entrar a las gentes malas que eran los padres (sacerdotes católicos) porque... iban a llegar al pueblo, a hacer cristianos a la gente de ah́; y eso no le gustaba a Tatica Cuasrán. Por eso, dijo que él no amarraba ese perro, porque ese perro era la guardia ah́ en ese camino.

Y entonces dicen que...que ese gato, lo tiene amarrado en la puerta donde él vive. Porque el encanto ese vive en un túnel. Y es cierto, la gente ha visto el encanto ese en un túnel, en el cerro por el lado de Río Grande, por el Palmar, o más acá donde llaman Cajón.

Cuenta mi finado hermano que el monteando con su perro sajinerero, un día, su perro encontró la cueva. -Es de creer y no creer,- me dijo. Pero vea mi hermanita, yo llegué ah́ y yo vi huellas de gente, de hombres viejos y de chiquitos entrando a la cueva.

Y el perro se quedó latiendo adentro -me dice- No volvió el perro. Pobrecito mi perro -dice- No ha llegado mi perro. Y salen huellas de gente de ah́.

169 La palabra *bó's* designaba al especialista en adivinación. Constenla, Tomo II, página 66. Conocidos también como *sukias*.

170 Se refiere a las funciones de vigilancia asignadas al tigre.

Al poco rato, antes que hubiera caminado mucho, ¡-me dijo- Vino un fuerte aguacero y rayería que... yo salí juyendo buscando el camino del Escribano! Y salí al trillito que llaman Escribano.

Por eso Cuasrán se puso bravísimo, pues los mayores de la comunidad alistaron sus arcos y flechas para matar el tigre. Y se vinieron a buscar el gato ahí en la sabana donde se comió la mula del padre. Dos viejitos le pegaron cuatro flechazos, en el cuerpo de ese bicho. Y salió juyendo el bicho herido pero no lo mataron. Y no lo vieron más.

Y decían después los adivinos, esos los *bó's*, que Cuasrán se llevó el gato herido, y lo tiene ahora en la puerta de la casa.

En el pueblo, la gente se cristianizaron, se bautizaron. Hubo más gatos, pero... pero los mataban, se morían. Fue por eso que el encanto Cuasrán se puso bravísimo. ¿Por qué ellos iban a tirar ese gato? Por todo eso se braveó con nosotros.

¡Sepa Dios si sería verdad! Seguro que sí. Pues ¿Como se comió la mula?¹⁷¹

La gran serpiente

El narrador es Espíritu Santo Maroto, indígena Boruca. Vivió entre 1904 y 1981. Durante toda su vida se preocupó en mantener viva la memoria y las tradiciones de su pueblo. El relato fue recopilado por Adolfo Constenla Umaña.

Esta serpiente vivía en Boruca.

Los antiguos la temían, la adoraban.

En aquellos tiempos ellos eran paganos, por ello no tenían nombre.

La huella de la serpiente quedó en el centro de Boruca.

Es bien visible ya que en ella brotó una quebradita.

Decían los que sabían que la longitud de aquel riachuelo era la misma del hueco, morada de la serpiente, en el que ella habitaba.

Su madriguera, según lo indican los restos, medía doscientas cincuenta varas.

Esta serpiente era adorada por los paganos, en aquel tiempo todos la querían.

Ahora nosotros decimos que era un diablo.

171 Paulina Leiva Morales, indígena boruca, 1986. Cfr. Adolfo Constenla Umaña. *Leyendas y tradiciones borucas*. Tomo II. San José: UCR, 2011, pp. 65-66.

Era tan grande la adoraci3n y el temor que le tenían, que una mujer (carente de hombre) am3 a la serpiente como a un hombre, hasta el punto de tener relaciones con ella.

Y cuando los otros paganos se dieron cuenta, la mujer ya estaba embarazada de la serpiente.

La mujer alimentaba a su amante con chicha cuando 3ste sacaba la cabeza por la boca de la cueva.

Ella, entonces reía mucho con su esposo-serpiente, con su diablo.

Cuando aquella mujer ya iba a tener su cría, las personas tuvieron mucho miedo. Y llamaron a los *suquias* para escuchar lo que ellos dijeran.

Los *suquias* dijeron que en primer lugar debía morir la serpiente y, luego, también la mujer que debería ser quemada antes de que tuviera su cría.

Entonces los paganos se pusieron a hacer una gran hoguera; y cuando aquello ardi3 bien, echaron a la mujer entre la leña que se estaba consumiendo.

Ella entonces revent3 en medio del fuego, y salieron muchas serpientes pequeñas huyendo.

Las personas las mataron a todas para que no escaparan y all3 su madre se quem3 por completo.

Entonces buscaron a la serpiente para matarla y no estaba en su cueva; había abandonado su madriguera dejándola toda destruida. En sus vestigios había brotado una quebrada.

All3 qued3 su huella, en el centro de nuestro pueblo de Boruca hasta nuestros días. Por eso decimos que aquella serpiente era un diablo.

Dado que todos desconocían a Dios e ignoraban su palabra, entonces ellos mismos se fabricaban a su dios. Hacían a manera de niños de oro, de piedra, de madera.

Luego adoraban aquellas mismas cosas, las reconocían como lo que se les antojara.

Quien esto narra, conserva las palabras de sus mayores¹⁷².

La anterior historia que sobrevive en la tradici3n oral nos muestra la religi3n ancestral boruca en su ocaso. La narraci3n recoge un vestigio de una pr3ctica ancestral de culto a una entidad con figura de serpiente. El escenario de donde surge la serpiente es el inframundo. Este es un

172 Espíritu Santo Maroto. Cfr. Adolfo Constenla Umaña. *Leyendas y tradiciones borucas*. Tomo II. San Jos3: UCR, 2011, pp. 65-66.

aspecto importante pues ofrece una caracterización del espacio donde se ubican las divinidades. Otras narraciones borucas y térrabas dan cuenta de una red de túneles que conectarían la laguna Kartsí con una catarata en el río Grande de Térraba¹⁷³ y de una divinidad que los habita.

La narración de la gran serpiente evidencia lo que sería un culto vinculado a la fertilidad, donde el agua y el poder femenino de generar vida son elementos centrales y objeto de la represión y muerte. Los *sukias* o especialistas religiosos indígenas, quienes deberían preservar y proteger la tradición, según la narración, se han convertido en perseguidores y verdugos de su propio pueblo. El relato manifiesta entonces el antagonismo entre la tradición ancestral y la nueva religión impuesta por el Imperio español. Al final de la narración surge el personaje vencedor de la historia, el Dios cristiano; aquella divinidad desconocida por la tradición previa, cuya palabra jamás había sido escuchada. El dios desconocido y su palabra ignorada asumen el protagonismo cuando la gran serpiente es derrotada y quemada en la hoguera. La muy amada serpiente,

antes objeto de culto y veneración, pasó a ser objeto de miedo y terror. En adelante, se le empezó a considerar como un diablo, en los términos de la nueva religión dominante. Nótese el lenguaje de la historia. Los indios ignorantes del dios desconocido son convertidos a la nueva religión y ocurren cambios sorprendentes. Los *sukias* son perseguidores de la serpiente y a sus propios coterráneos se les considera “paganos” y, sobre todo, “adoradores de ídolos”. El cristianismo europeo, como religión colonizadora, asumirá el combate a la idolatría como su bandera de lucha y justificación para declarar la guerra contra todos los habitantes de Abya Yala. El texto *Historia eclesiástica indiana*, publicada, por primera vez, en 1870, sintetiza la visión europea del indígena como gente idólatra.

Maravilláronse todos de ver cosas de tan lejas tierras, y que nunca los romanos, señores del mundo, las supieron; y porque aquellas gentes idólatras que estaban en poder del demonio pudiesen venir en conocimiento de su Criador y ponerse en camino de salvación, hizo el Papa de su propia voluntad y motivo, con acuerdo de los cardenales, donación

173 La distancia aproximada entre esos puntos por carretera es de 17.8km. Consultado en Google Maps el 10 de abril del 2022. <https://www.google.com/maps/dir/Laguna+Kartsi,+3M83%2BR5C,+Provincia+de+Puntarenas,+Caracol/3P6H%2BXXX+Catarata+Santiago+Blanco,+Provincia+de+Puntarenas,+T%C3%A9rraba/@9.055166,-83.3064243,7005m/data=!3m1!1e3!4m1!4m1!3!1m5!1m1!1s0x8fa41d80e9824931:0xd365a6d5fcbd8f31!2m2!1d-83.3471121!2d9.0670503!1m5!1m1!1s0x8fa41f0e4aec5aef:0xd44be531f16ca730!2m2!1d-83.2700161!2d9.0624875!3e0>

y merced á los reyes de Castilla y León de todas las Islas y Tierra Firme que descubriesen al occidente, con tal que conquistándolas enviasen á ellas predicadores y ministros, cuales convenía, para convertir y doctrinar á los indios...¹⁷⁴

Nótese la desacreditación de la tradición ancestral por medio de la satanización como un aspecto central de la acción evangelizadora del cristianismo. La tradición oral ancestral que da culto a la serpiente deja marcas en la memoria del pueblo boruca. Al menos, se sabe que la quebrada que atraviesa el pueblo tiene su origen en la gran serpiente, de la que se sabe muy poco. La satanización de la divinidad, de alguna forma, subsiste en la misma comunidad boruca. Otra tradición surgió con la incursión colonial para confrontar al invasor español. Los antiguos adoradores de la serpiente se han convertido también en diablos o diablitos, como un esfuerzo por la reapropiación de la cultura.

El pueblo boruca como resultado de un largo y sostenido proceso histórico de resistencia mantiene hasta el presente el deseo de librarse del colonialismo. La fiesta y baile de los diablitos expresa una aspiración profunda

emancipatoria, que se rehúsa a morir a pesar de los cambios culturales.

El baile de los diablitos

Se trata de una fiesta comunitaria celebrada desde el 31 de diciembre hasta el 2 de enero de cada año. El siguiente extracto es un relato de un observador foráneo realizada entre 1975 y 1978.

El protagonista es el Toro Sa man y los jugadores son llamados Diablitos o Kagrú. Todo empieza en la casa del señor elegido como el Diablo Mayor, donde se reúnen sus compañeros nombrados Diablitos, que pueden llegar a ser más de 20 personas. Los Diablitos que representan a la tribu boruca en el drama se reúnen con el jefe y concretan sus planes, que incluyen visitar las casas de las familias de la comunidad y agruparse para demostrar su valentía contra el Toro, que representa al español. Los Diablitos son instruidos por Diablo Mayor a tener puesta una máscara (*caik sheua*) hecha de balsa. Además, cada miembro debe usar un saco de gangoche como vestimenta y sólo puede hablar en idioma

174 Fray Gerónimo de Mendieta. *Historia eclesiástica indiana*; editada por Joaquín García Icazbalceta. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 1999. Libro I, Cap. III, s. p. Consultada de internet el 10/04/2022 del sitio: https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/historia-eclesiastica-indiana--0/html/25fcbc58-fed4-4cef-9d88-0cbea9c279d_34.html#I_3_

brunca, disfrazando su voz y farfullando las palabras al hablar.

El Diablo Mayor escoge a una persona que tocará el tambor (*kebek*), a otra que tocará una flauta hecha de caña y a su ayudante conocido como Diablito Menor.

El asistente ayudante está a cargo de mantener el orden y asegurarse de que no se dispersen los jugadores ni tomen demasiado o se duerman durante los tres días... Los Diablitos empiezan por visitar las casas del lado oeste de la comunidad, hasta que las visitan todas. La mayoría de la gente está esperando a los Diablitos y les ofrecen chicha... De vez en cuando los Diablitos intentan acorralar al Toro y tratan de hacerlo tropezar. A los jugadores les está permitido atacar, pegar, mofar y empujar al Toro.

Hacia el final del juego la batalla de los Diablitos contra el Toro es más feroz. El Toro contraataca. Primero muere el Diablo Mayor, luego su ayudante el Diablo menor y después logra matar a todos los jugadores.

El Toro ve que ha matado a todos hasta que mira que salen unas personas vestidas como mujeres. El Toro las rodea y consigue matarlas, pero con poca satisfacción, pues se percató de que su hora ha llegado

y decide escapar y esconderse, generalmente se enconde en un área al norte de la comunidad.

Unos veinte minutos después, los Diablitos se levantan de su posición de muerte simbólica y siguen al Diablo Mayor en busca del Toro. Los jugadores son acompañados por el sonido del cuerno soplado por el Diablo Mayor, el tambor y la flauta. Los jugadores son seguidos a distancia por personas de la comunidad.

Al fin, el Toro es localizado, amarrado y jalado hasta el centro de la comunidad. En varias ocasiones escapa, pero siempre es resujetado simbólicamente. El agresor es calmado mientras algunos jugadores encienden una fogata. Tradicionalmente, el Toro moría al pie de un árbol de mango en el centro del pueblo, pero en los últimos años se ha movido más hacia el suroeste de la comunidad¹⁷⁵.

Los pueblos originarios de Abya Yala y sus descendientes contemporáneos en Costa Rica preservan vivas tradiciones espirituales arraigadas en su visión particular de la totalidad de la existencia, aunque también expresan el impacto de la cultura ibérica por medio del proceso de colonización y aculturación. El baile de los diablitos practicado en Boruca es una buena expresión de la

175 Ayra Rod Williams. *Boruca*. San José: UNED, 2015, pp. 163-166.

anterior afirmación. La danza escenifica en las calles la lucha contra el imperio español en la forma de un toro feroz que persigue a las personas danzantes enmascaradas quienes se defienden de las embestidas del toro pero que a un cierto momento caen derrotados. La danza expresa con más fidelidad la resistencia y lucha indígena contra el imperio colonial invasor que propiamente su resultado, es decir, la muerte del toro o lo que sería la expulsión del invasor.

El baile de los diablitos, por su carácter de resistencia, tiene relación con la tradición del Güegüence en Nicaragua que también a su modo se mofa del colonizador español.

El orden colonial impuso en Latinoamérica un sistema de relaciones jerárquicas que asignaba a cada sujeto un lugar específico en la pirámide social; el mérito de El Güegüence es que constituye una propuesta contestataria que desestructura el discurso del colonizador, poniendo en evidencia la arbitrariedad y el sinsentido de las normas importadas de España en el contexto del Nuevo Mundo¹⁷⁶.

Ambas tradiciones y sus sincretismos expresan formas de espiritualidad de resistencia permitidas

al menos en el ámbito de la fiesta donde es posible pensar en el fin colonialismo o reírse en la cara de las autoridades por su arbitrariedad y perversidad.

Una imagen elocuente nos presenta la realidad emergiendo del caos, como una casa primordial, referente de armonía y punto de partida de la creación. La tierra como espacio sagrado y una visión integral del universo nutre maneras de vivir y comprender el mundo diversas.

Mitos teribe (térraba)

El pueblo que habita el territorio térraba es vecino del boruca y presentan similitudes en cuanto el fuerte impacto recibido de la religión católica sobre la tradición religiosa ancestral.

El encuentro entre las humanidad y *Sbö* Dios es narrado por Julio Torres, informante del pueblo teribe.

Así *Sbö* Dios nos dejó al principio.

Decía nuestros antepasados: Cuando la tierra estaba recién formada, en ese entonces Dios se encontró con nosotros aquí. Dios nos había dejado a nosotros

176 Deborah Singer. Entre el rescate y la petrificación: El güegüence o macho ratón en el debate identitario nicaragüense. En Héctor M. Leyva, Werner Mackenbach y Claudia Ferman, eds. *Literatura y compromiso político. Prácticas político-culturales y estéticas de la revolución. Hacia una historia de las literaturas centroamericanas* – IV. Guatemala: F&G Editores, 2018, p. 2.

aquí, decían nuestros antepasados. Dios nos dejó, no fue otro ser, con esta orden:

-Aquí permanecerán, esta tierra quedará para ustedes, todos los bienes los dejaré para ustedes, para que los cuiden, y no pierdan su idioma. Así los dejaré a ustedes, esto quedará para ustedes. Todos los nasoga quedarán aquí.

Creíamos que nuestros antepasado no conocían a Dios. Sin embargo, ellos conocían a Dios y por eso todavía estamos juntos y permanecemos aquí, así como Dios había ordenado.

-A ningún otro lado podrán emigrar. Se morirán los ancianos y habrá nuevas generaciones, pero nunca dejarán su idioma ni lo cambiarán; apréndalo correctamente y no le quiten ningún detalle. No permitan que entren foráneos entre ustedes, no permitan la entrada de personas del noreste si pretenden invadir su tierra. Aquí tienen todo lo que necesitan para vivir.

Así habló Dios con nuestros antepasados, cuando nos dejó esta tierra y dejó todo demarcado. Dios había traído un águila arpía grande para medir el territorio. Extendió sus alas hacia el norte y el sur y de allí dio vuelta al poniente y al saliente del sol, y

de esta manera el corazón de la tierra quedó marcado¹⁷⁷.

Nótese el parecido del nombre de la divinidad bröran con el nombre bribri y el nombre cabécar. La narración remite al tiempo en que el mundo apenas había sido formado, sin aportar detalles, el mensaje transmitido es de permanecer en la tierra, guardar el idioma y preservar las tradiciones heredadas de los ancestros y ancestras.

Sobre el origen del universo

Los relatos de los orígenes del universo en las tradiciones indígenas costarricenses poseen un elemento simbólico en común: una casa. Para estos pueblos, antes de que existiera la tierra había una casa que daba albergue a las divinidades. Una casa que se va llenando de deidades femeninas y masculinas en un ambiente de camaradería. Vivían espléndidamente tomando chocolate, en la versión malécu. Ya para el pueblo bribri, la divinidad *Sibö* hace una convocatoria para hacer una fiesta de celebración por la construcción de la primera casa. Se trata de una fiesta con chocolate, chicha y baile. Este es el origen de la danza ritual

177 Instituto de Estudios de las Tradiciones Sagradas de Abya Yala. *Narraciones Teribes: Nasoga Laiwak*. San José, Costa Rica, 2001.

del *Sorbón* que todavía celebran los bribris y cabécares.

Se debe destacar el ambiente festivo y de gratuidad característico de ambas narrativas en el prelude de la creación. En los dos relatos, la casa es un espacio de un tremendo potencial creativo. Seres poderosos se han dado cita y algo nuevo esta por acontecer. El paisaje, donde se asienta la casa bribri es rocoso, sin vida, pero todo está por cambiar. La tierra todavía no existía, estamos en la antesala de su creación. La casa, además de ser un espacio festivo, es también un espacio creativo y organizador del universo. Armonía, integridad y totalidad son aspectos presentes en la simbología de la casa primordial.

La tradición oral bribri y cabécar es muy rica en detalles constructivos de la casa primordial. El *Ú-sure* es una casa cónica de uso ritual que todavía se construye en el territorio bribri y que, toda ella es un entramado de símbolos de la conformación dada por *Sibü* al universo. La casa cónica es una escuela, un centro de educación cultural en el que confluyen múltiples aspectos.

Su forma tridimensional, se presenta evolucionada e integrada a través del triángulo representativo de la estabilidad de la “bóveda celeste”, de los supra mundos y sus homólogos en el inframundo con sus dimensiones, macro y micro. Pocos son los ejemplos

actuales de estas construcciones de hondo contenido simbólico, en el contexto bribri. No así entre los Cabécares, donde la vivienda de techo cónico aún puede encontrarse (González y González, 2000, p. 15).

Algunos detalles constructivos del *Ú-sure* (también *úsure* o *u-suré*) o casa cónica bribri. La cubierta es de hojas de palmera suita (Geonoma congesta) de forma cónica y baja hasta el suelo funcionando como pared. La estructura interna de la casa es de ocho pilares básicos, los cuales sujetan varas largas de madera que van del suelo hasta la cúspide, sobre las cuales se amarra las hojas de palma. Estas varas van sujetas entre sí por tres aros estructurales equidistantes hechos de varillas atadas con lianas. Estos anillos representan los diversos niveles del universo. Además, existe un poste central de la casa con una función arquitectónica muy importante, pero que se elimina al terminar la construcción. Este poste constituye un eje central del universo que representa la casa. La edificación tiene una sola puerta cuadrada con cobertizo como entrada. La casa no tiene ventanas y es oscura. La casa es un cono perfecto hacia arriba, al que le corresponde otro cono perfecto invertido hacia abajo, en el subsuelo, pero que es invisible a los ojos humanos.

El *Ú-sure* reconstruido del pueblo bribri, territorio de cabagra



Foto: Víctor Madrigal Sánchez, 2019.

Tanto la cultura malécu como bribri no tienen una buena referencia acerca del sol. La asociación de la luz y la verdad o lo verdadero no tiene sentido. El sentido profundo de la realidad y de lo verdadero en estas cosmovisiones subyace en el inframundo. El Awá, médico tradicional bribri, realiza sus principales actividades durante la noche. El interior de la casa tradicional bribri es un acogedor y tibio cono. Es oscuro como un útero materno, se opone

al mundo externo, dominado por la luminosidad solar de carácter masculino. La luz es asociada al origen de las enfermedades (González y González, 2000, p. 38). La oscuridad de la casa cónica se torna un espacio seguro y libre de la influencia de las enfermedades. Así, en una dinámica femenina-masculina interesante, la luna es benévola para el pueblo bribri. Ella ilumina la casa de *Sibü* por la noche.

La casa cónica bribri, según las narrativas consultadas, tiene su fundamento en *Sibü* y en su voluntad de que así se continuará construyendo. La imagen de la casa como totalidad funciona como un albergue para todos y todas. Los bribris, los cabécares o los malécus nos enseñan acerca de que, en la casa del universo existen *otras muchas semillas*, la gran casa del universo no es exclusiva de un pueblo o de una religión. El símbolo de la casa es, al final de cuentas, morada de la diversidad.

Sin embargo, cabe destacar que el *Ú-sure* es una construcción que alberga y sostiene la diversidad en su interior, sin confusión o dispersión. El *Ú-sure*, es también un cono invertido hacia la región del inframundo, cuyo simbolismo abarca los dominios de Surá o región sagrada de donde surgió la humanidad, así como también, es recinto de los malos espíritus, de forma particular, de los espíritus de las enfermedades.

La casa bribri o malécu es obra de las divinidades, de *Sibü* y sus colaboradores y de los *Tócu*. La casa común es imaginada, pensada y proyectada por las divinidades y es un compromiso de los humanos el continuar ese deseo de las divinidades. *Sibü* construyó el *Ú-sure* y enseñó a sus sabios, los *Awapa*, médicos tradicionales, procedimientos minuciosos acerca de cómo construirlo,

cómo pedir permiso para cortar la madera, etc.

Dos obras maestras de espiritualidad vecinas

El propósito de presentar en esta obra elementos de la espiritualidad ancestral de Costa Rica nos ha conducido a incluir dos tradiciones importantes, próximas y con relevante influencia en los pueblos originarios de Costa Rica. Interesa destacar el *Popol Vuh* y el *Babigala*, el primero es de origen maya y el segundo de Guna Yala¹⁷⁸. Ambos textos, de los que se incluyen algunos fragmentos, contienen elementos comunes con las narrativas circunvecinas. Se trata de dos obras maestras de espiritualidad de gran belleza y profundidad que no se podría dejar de vincularlas con lo que en la región intermedia se produjo en cuanto relatos cosmogónicos.

El texto del *Babigala*, aquí citado, expresa la génesis de la creación por la acción de la divinidad dual creadora femenina y masculina: Nana y Paba. La antesala de la creación es la oscuridad, común en las cosmogonías de la región mesoamericana, como en la maya. La tierra es madre que alimenta protege y defiende la creación. Paba y Nana han dejado semillas de flores de todas las

178 Pueblo Guna de la Comarca Kuna Yala en Panamá.

especies que, en su momento, germinarán y florecerán como la humanidad. Es otra metáfora descriptiva de la humanidad todavía como semilla en el umbral de la creación. Previo a la creación hay oscuridad. Un mar agitado da paso al fango y al lodo y comienza a surgir la creación. Surge la tierra y se llena de flores. La tierra alcanza su plenitud y es nombrada Abya Yala. La imagen de la casa grande inicial también aparece en el relato; es el escenario de la primera pareja que poblará la tierra.

La divinidad creadora encarga el cuidado de la madre tierra al primer hombre y a la primera mujer. Pero la pareja inicial se olvida de la misión confiada a ellos y así entra el mal a la tierra. El mal se presenta como la pérdida de la capacidad cuidadora y protectora para adoptar una actitud explotadora y perversa hacia la naturaleza. El efecto de la perversidad humana provoca destrucciones sucesivas de la creación; lo cual también es un tema común en las cosmogonías vistas antes. La tierra y la humanidad no son el resultado de un único y portentoso acto creador de alguna divinidad todopoderosa. Más bien, la idea compartida en los relatos vistos nos refiere a la creación como un proceso de prueba y error, así como el perfeccionamiento, en el caso de la humanidad, que requirió de ensayos y destrucciones con cataclismos como diluvios, o con

otros elementos como el fuego, o mediante terribles terremotos. El relato destaca que la tierra ha pasado por un proceso de desarrollo que va desde la tierra niña hasta la tierra en plenitud; esto es Abya Yala.

Ologwadule. Narración guna

El *Babigala* contiene la tradición espiritual guna. Literalmente significa camino de Baba y Nana, o el camino que hace el hombre y la mujer con Baba y Nana junto a todo lo creado. El relato se divide en dos partes. La primera exalta la belleza y el valor de la tierra creada, acentuado en elementos como el oro y la plata, destacando también los multicolores que componen la superficie terrestre. El relato resalta el papel de la madre creadora, la madre tierra y la condición de hijos e hijas de la humanidad.

I. Al inicio todo era oscuro. Una oscuridad tan densa, como si le apretaran a uno los ojos con dos manos. No había sol, no había luna, no habían nacido las estrellas. Entonces Babdummad se dispuso a crear la tierra, Nandummad se dispuso a crear la tierra.

Cuando Baba formó a Nabgwana, encendió también el sol, la

luna y las estrellas. Baba irradió la tierra, Baba alumbró el rostro de la madre. La tierra fue imagen y rastro que habló de la presencia de Baba, de la presencia de Nana. La madre tierra tomó los siguientes nombres: Ologwadule, Oloiiddirdili, Nabgwana, Olobi-bbirgunyai, Olowainasob...

Todo fue una gran fiesta. Baba y Nana dieron vida a las flores y ellas se movieron vivas. Cuando decimos esto, significa que eran nuestras propias imágenes; ellas encarnaban nuestras vidas. A medida que nana Ologwadule, madre tierra, se iba completando, nuestros espíritus también iban tomando su forma, definiéndose al ritmo de ella. Porque gracias a ella seríamos hombres; desde ella nos definimos.

Pasó la segunda capa. Baba procedió a cubrir a Ologwadule con la tercera capa de oro. Tomó el oro amarillo para esta capa. Hizo el mismo proceso de las anteriores; y Ologwadule fue endurecida así de oro amarillo, de plata amarilla.

Para la cuarta capa Baba utilizó el oro rojo... Y ahí la madre tierra retuvo su nombre definitivo, nana Ologwadule. Sobre ella Baba derramó la corriente de las aguas. Nana derramó la

corriente de las aguas. La corriente del río emitió su quejido en las entrañas de la madre, y en su corteza brotaron las semillas, las cepas... Surgió el verdor, y el cuerpo de la madre se llenó de hermosos y robustos árboles con su variado colorido. Y es por eso que la llamamos madre¹⁷⁹.

El relato es un canto a la maternidad de la tierra; la cual amamanta, cuida y defiende a sus criaturas. A la madre tierra, Baba la constituyó protectora y defensora de todo aquello que se mece, se mueve, vive y reposa sobre ella. La extensa narración presenta a la primera pareja Mago y Nana Ologwadule en el contexto de una gran choza, reposando por las noches en hamacas. La idea de la gran casa se confirma presente en la región y es símbolo de cómo los pueblos originarios pensaron al mundo interconectado e integral. Nótese la proximidad y complementariedad de las imágenes; la tierra cuida y protege como una madre. La tierra abriga y da refugio como una casa grande a todos los seres creados.

II. Entonces, apareció Mago. Y éste encontró un día a una mujer en medio de una gran choza. Ella no tenía ninguna malicia; era íntegra. La mujer permanecía sentada en medio de la

179 Aiban Wagua. *En defensa de la vida y su armonía. Elementos de la espiritualidad guna. Textos del babigala*. Panamá: Proyecto EBI Guna/Fondo Mixto Hispano Panameño, 2011, pp. 17-30.

hamaca y al anochecer dormía apartada de Mago. Pero éste comenzó a mover su hamaca hacia ella, lentamente. Pasaron varias lunas hasta que Mago pudo tocarla, bajo el designio de Baba. De esta unión nacieron dos niños: Nana Gabayai y Massi Olonidalibbiler. , Murió y, en su muerte, todo lo creado se estremeció de dolor¹⁸⁰.

En otra parte del relato expone la fraternidad y sororidad universal de las personas con la naturaleza. Baba y Nana decidieron enviar un mensajero a la madre tierra.

Entonces Wago cantó así:

Hermano soy de las flores. Me desperté transitando sobre esta madre tierra. Me desperté cuando paseaba entre mis hermanas. Todas son mis hermanas. La hierbabuena es mi hermana, es mi madre. Ella me recibió con simpatía, me ofreció sus brazos perfumados. Tengo otras hermanas, y una de ellas me susurró: '¡Hermano querido, yo te cuido las cosas! Te estoy cuidando Oloburgandiar, te estoy cuidando platanales, y árboles frutales'. »

Me he movido protegido por todas mis hermanas, entre ellas y debajo de ellas. Un día quise tomar los frutos de una de ellas

y no conseguía llegar a su rama y vino corriendo, entonces, mi otra hermana que me aferró por la cintura y me alzó suavemente...

La saga cuenta sobre los orígenes del mal y las consecuencias para el universo creado: temblores, inundaciones y muerte. Al final, se reestablece el equilibrio, en el cual se destaca la figura femenina como protagonista de la continuidad de la especie.

Para cuidar a Ologwadule, Baba y Nana tenían que buscar a alguien que tuviera los sentimientos suyos, el espíritu de ellos. Baba buscó la mejor arcilla, el corazón de la arcilla, la arcilla roja, la arcilla blanca, la arcilla parda. Ocho tipos de arcilla. El varón debía tener el espíritu de Baba, el espíritu de Nana. La mujer debía tener el espíritu de Nana, el espíritu de Baba.

Poco a poco, Olonailasob y Olonaiggabaler se olvidaron de Baba y Nana. El primer varón y la primera mujer enseñaron a sus hijos a hacer lo mismo. Olonaiggabaler y Olonailasob encubrieron así a Baba y a Nana y los ocultaron de sus hijos. Ellos no cumplieron con lo que Baba y Nana les habían encargado. Habían llegado para cuidar de los animales, de los árboles, del

180 Aiban Wagua. *En defensa de la vida y su armonía. Elementos de la espiritualidad guna. Textos del babigala*, p. 35.

mar, de las estrellas... y no lo hicieron aś. Entonces, toda la naturaleza se rebeló sobre nana Olobibbirgunyai. Los áboles, antes rectos y que daban sombra a los ríos, se retorcieron y sus hojas se secaron. Las hormigas, las arrieras, las tarántulas que trabajaban silenciosas abonando a la madre tierra, comenzaron a roer las hojas de las plantas, a picar y emponzoñar. Las aguas, que acarreaban semillas a mejores tierras o repartían el humus a lo largo de los ríos, se rompieron contra las peñas y arrancaron de cuajo los plátanos, los otoaes, las yucas. Los vientos que empujaban muy dulcemente las crestas de las olas, se volvieron huracanes y borrascas que desolaron a Ologwadule, madre tierra.

Pasaron muchos años, pasaron muchos siglos, pasaron muchas muertes. La madre tierra pasó largos años de dolor, de lágrimas por sus hijos que caían bajo la furia y la diversión de Biler y sus aliados.

Entonces Baba y Nana hicieron surgir un grupo de hombres, hijos de la misma madre tierra; hijos de las lágrimas de Nabgwana, de Olobibbirgunyai.

Eran ocho hermanos. Los ocho hermanos nacieron muy pobres, nacieron muy abandonados...

Los ocho hermanos supieron leer las pisadas de Baba, las pisadas de Nana. Las huellas que había enlodado la familia de Biler. Los ocho hermanos supieron distinguir lo que Baba había querido que fueran los hombres. Los ocho hermanos recogieron las lágrimas de la madre tierra... Los hermanos, los ocho hermanos decían: “Baba ha creado hermosa a Nabgwana; nos ha dado miles de hermanos: toda la naturaleza es nuestra hermana. Nana hizo correr por el cuerpo de la madre tierra las aguas de plata de Burgandiwar. Baba hizo viva a Ologwadule; Nana la hizo ufana, con miles de pájaros que aleteaban por las mañanas, saludándola con sus cantos y silbos”.

Nuestros saglagan¹⁸¹ cantan que los ocho hermanos encontraron a Nabgwana llorando por los rincones, llorando a sus hijos muertos. Y a los ocho hermanos les dolió fuerte ese dolor de su madre. Y ése dolor les llegó hasta las fibras más hondas de sus corazones. La mujer, la única mujer entre los ocho, alentó a sus hermanos; y ella también luchó para liberar a la madre

181 Saglagan: Guía religioso y administrador sociopolítico de una comunidad. Su función principal es la de enseñar a la comunidad el babigala. Cada comunidad cuenta con un sagla como primera autoridad y otros saglagan menores que le ayudan en la enseñanza de babigala y administrar la comunidad.

tierra, para devolver las riquezas a Ologwadule. Y hubo una lucha muy grande. Y vencieron los ocho hermanos. Así nos lo han contado y así lo decimos¹⁸².

La narración de la creación maya es también un tratado de espiritualidad profundo y bello. Si el mito anterior conforma una influencia importante del sur, (región intermedia) el siguiente mito maya se constituye en una referencia al norte de Costa Rica (Mesoamérica).

La creación en las antiguas historias del quiché. *Popol Vuh*

La historia inicia con el escenario de un mar en calma, cuando todavía no existía nada, cuando todo estaba en silencio, en absoluta oscuridad. Solo estaban las divinidades o pareja creadora cercadas de luz, pero, ocultas bajo plumas verdes y azules, en un acto epifánico de sabiduría y poder. La pareja creadora llega a un consenso, se aconseja, junta sus palabras y su pensamiento y se empieza a correr la cortina de lo que será la obra maravillosa de la creación maya. La palabra es poderosa. “Tierra” proclaman y convocan y la tierra aparece.

El murmullo de los arroyos rompe el silencio de la noche. El acuerdo es que debería amanecer para que surgiera la humanidad.

I Parte.

Esta es la relación de cómo todo estaba en suspenso, todo en calma, en silencio, todo inmóvil, callado, y vacía la extensión del cielo.

Ésta es la primera relación, el primer discurso. No había todavía un hombre, ni un animal, pájaros, peces, cangrejos, árboles, piedras, cuevas, barrancas, hierbas ni bosques: sólo el cielo existía.

No se manifestaba la faz de la tierra. Sólo estaban el mar en calma y el cielo en toda su extensión.

No había nada junto, que hiciera ruido, ni cosa alguna que se moviera, ni se agitara, ni hiciera ruido en el cielo.

No había nada que estuviera en pie; sólo el agua en reposo, el mar apacible, solo y tranquilo. No había nada dotado de existencia.

Solamente había inmovilidad y silencio en la oscuridad, en la noche. Sólo el Creador, el Formador, Tepeu, Gucumatz, los Progenitores, estaban en el agua rodeados de claridad. Estaban ocultos bajo plumas verdes y azules, por eso se les llama Gucumatz, De grandes sabios, de

182 Aiban Wagua. *En defensa de la vida y su armonía. Elementos de la espiritualidad guna. Textos del babigala*, pp. 25-26.

grandes pensadores es su naturaleza. De esta manera existía el cielo y también el Corazón del Cielo, que éste es el nombre de Dios. Así contaban.

Llegó aquí entonces la palabra, vinieron juntos Tepeu y Gucumatz, en la oscuridad, en la noche, y hablaron entre sí Tepeu y Gucumatz. Hablaron, pues, consultando entre sí y meditando; se pusieron de acuerdo, juntaron sus palabras y su pensamiento.

Entonces se manifestó con claridad, mientras meditaban, que cuando amaneciera debía aparecer el hombre. Entonces dispusieron la creación y crecimiento de los árboles y los bejucos y el nacimiento de la vida y la creación del hombre. Se dispuso así en la tinieblas y en la noche por el Corazón del Cielo, que se llama Huracán...

Así dijeron.

Luego la tierra fue creada por ellos. Así fue en verdad como se hizo la creación de la tierra: —¡Tierra!, dijeron, y al instante fue hecha...

II parte.

La narración es bellísima, pero también extensa para incluirla en su totalidad. El preámbulo para el amanecer es que las divinidades creadoras llenan la tierra de abundantes y deliciosas frutas como el cacao, zapotes, anonas, jocotes, mazorcas amarillas y mazorcas blancas y muchas otras. En la tierra fluye

la miel que producen las abejas. El día está por amanecer... La carne de los primeros padres y madres, abuelas y abuelos por fin es elegida; será de masa de maíz amarillo y de maíz blanco. Entonces ya puede amanecer el día...

He aquí, pues, el principio de cuando se dispuso hacer al hombre, y cuando se buscó lo que debía entrar en la carne del hombre.

Y dijeron los Progenitores, los Creadores y Formadores, que se llaman Tepeu y Gucumatz: “Ha llegado el tiempo del amanecer, de que se termine la obra y que aparezcan los que nos han de sustentar y nutrir, los hijos esclarecidos, los vasallos civilizados; que aparezca el hombre, la humanidad, sobre la superficie de la tierra.” Así dijeron.

Se juntaron, llegaron y celebraron consejo en la oscuridad y en la noche; luego buscaron y discutieron, y aquí reflexionaron y pensaron. De esta manera salieron a la luz claramente sus decisiones y encontraron y descubrieron lo que debía entrar en la carne del hombre...

A continuación, entraron en pláticas acerca de la creación y la formación de nuestra primera madre y padre. De maíz amarillo y de maíz blanco se hizo su carne; de masa de maíz se hicieron los brazos y las piernas del hombre. Únicamente masa de maíz

entró en la carne de nuestros padres, los cuatro hombres que fueron creados.

Así fueron creados y formados nuestros abuelos, nuestros padres, por el Corazón del Cielo, el Corazón de la Tierra.

Entonces existieron también sus esposas y fueron hechas sus mujeres. Dios mismo las hizo cuidadosamente¹⁸³.

183 *Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché*. Traducción de Adrián Recinos. San José, C. R.: EDUCA, 1987, pp. 25-27.



CAPITULO IV.

EL QUERER DE LOS ESPÍRITUS

En el cuarto capítulo de nuestra obra, denominado el querer de los espíritus, vamos a abordar cinco aspectos sintetizadores o principios de lo que hemos tratado hasta este punto, los cuales se consideran elementos fundamentales de las espiritualidades indígenas. El primero es el habitar la casa, en referencia a la organización de la convivencia social en un espacio común de interacción y bajo la protección de una estructura, pero, también, sabiendo de sus fragilidades. El segundo es el buen vivir, referido a normas y principios éticos base de la convivencia social en concordancia con

tradiciones culturales y cosmovisiones particulares. El tercer elemento se refiere a un vínculo con la Madre Tierra. La maternidad y filiación de los pueblos originarios con la tierra genera relaciones de respeto, cuidado y reverencia. El cuarto elemento, la circularidad del tiempo, supone que el futuro es de algún modo una realidad ya conocida en el pasado. Todo el devenir humano fluye para llegar a ser lo que ya un día fue. Es decir, la realidad última de la existencia humana y de todas las cosas (escatología), de forma misteriosa converge con el principio (génesis) de todo. Por último, el *Ú-sure*, como

modelo de conocimiento. La suma e interacci3n de todos estos elementos conforman los rasgos sobresalientes de las espiritualidades ind́genas.

Habitar la casa

La casa primordial es un simbolismo particular que expresa un sentido de hogar, protecci3n y convivencia de personas y pueblos diferentes e incluso con sus contradicciones y antagonismos. Los espíritus invitan a habitar la casa, en la tradici3n espiritual de los pueblos originarios de Costa Rica, habitar la casa implica una ́tica de vida; comporta una forma de vivir bien, incluso de morir bien, lo cual vincula a un sentido de trascendencia de la existencia.

Dios (Sib3, Sb3, T3cu, Ng3b3) prepar3, organiz3 y cre3 la casa, el mundo. Sib3, en la tradici3n bribri, ense3n3 al pueblo bribri a construir el *Ú-sure*, su casa ritual, un entramado simb3lico visible a sus ojos y habitable; no podría ser ḿs elocuente la ense3anza sobre los orígenes y el destino final de toda la humanidad. Pero, se debe enfatizar la forma colaborativa por medio de la cual ese universo fue creado. El universo no es producto de la ostentaci3n ni de la fuerza y poder de la divinidad; el universo es la expresi3n del trabajo colaborativo promovido por Sib3 en la construcci3n del sure.

La diversidad cultural habitando y conviviendo en la misma casa es obra de la divinidad. Fue su voluntad plantar semillas de maíz de diferentes colores. Entonces, la diversidad es parte del querer de las divinidades y los espíritus. En la canasta que contenía las semillas, en el origen de la creaci3n, existían mazorcas de colores. Para nuestra reflexi3n, es importante reconocer, como la hacen los bribris, la existencia de *otras semillas* que han generado un mundo de colores, de pueblos diversos.

La humanidad, concebida como semillas de maíz (*dits3 para* bribris y cab3cares) pero, tambi3n para el pueblo Ng3be, o, de cualquier otra forma, en los otros pueblos originarios de Costa Rica, es el resultado de un proceso evolutivo o regenerativo. Los relatos ḿticos dan cuenta de la existencia de formas o desarrollos previos a la actual humanidad. La primera humanidad mal3cu, seg3n relatos de Eustaquio Castro, fue destruida en una gran inundaci3n. Una gran transformaci3n dio lugar a la segunda y actual humanidad. Para el caso bribri se conocen cuatro humanidades anteriores: *S3rbulu* (primeros seres que existieron), *K3bala* (segunda humanidad), *K3dawewak* (tercera), *Seebalepa* (humanidad anterior a la actual). Las humanidades anteriores a la semilla humana son un v́nculo con esta, pues son grupos de seres tambi3n consideradores humanos

y nacidos de semilla, pero no de la misma semilla humana¹⁸⁴. Otros relatos dan cuenta de tiempos antiguos cuando la humanidad estaba compuesta por seres humanos gigantes¹⁸⁵.

La idea de una cierta evolución humana está presente en los pueblos vecinos; en el mundo maya, como se reporta en el *Popol Vuh*, en el mito náhuatl de los Cinco Soles, o en el *Babigala* del pueblo guna. La información aportada por los mitos parece apuntar a la idea de que las humanidades anteriores tenían defectos graves, lo que ocasionó daños irreparables a la casa y lo cual condujo a su destrucción. Las creaciones anteriores mostraron conductas inadecuadas o fallas inadmisibles, provocando disgusto en las entidades creadoras y devino en nuevas formas de humanidad, cada vez más cercanas a la voluntad de las divinidades.

La presente humanidad, a pesar de todos los problemas, parece ser la mejor posible, la creación depurada por las divinidades; aquella imaginada y en plenitud, por las divinidades. Sin embargo, el aumento de problemas humanitarios globales como la contaminación de los ríos y océanos o el cambio climático señalarían la

decadencia y obsolescencia de la presente humanidad. La nueva situación global apuntaría a la necesidad de reinventarnos o de renovarnos hacia una nueva humanidad.

El simbolismo de la casa común expresa un principio fundamental de las espiritualidades indígenas costarricenses. La casa primordial fue construida por las divinidades para ser habitada y su función básica era la de brindar protección a las semillas para germinar, crecer, florecer y multiplicarse. En este sentido, habitar la casa común nos interpela a vivir en armonía, es una invitación a vivir y convivir en medio de la diversidad de culturas y tradiciones. Es también un llamado al respeto y al reconocimiento de la diversidad de las personas habitantes de la casa planetaria de la tierra.

La casa común nos enseña a reconocer que somos interdependientes: las personas humanas y todas las otras formas de vida dentro del planeta. Esta toma de conciencia nos hace responsables acerca del impacto de nuestras acciones sobre las demás formas de vida. Habitar la misma casa nos invita a practicar la bondad y, sobre todo, a adoptar estilos

184 Carla V. Jara y Alí García. *Diccionario de mitología bribri*, p. XXXI.

185 Ver narración de Hora Chi. Narraciones Ngäbes. San José: IETSAY, 1997, pp. 28-29. Según una tradición de los Tarascos en México, la raza de gigantes (khuanhári) seres de gran fuerza que antecedieron a los hombres en el mundo, se extinguió con el diluvio. Cfr. Alfredo López Austin. Los gigantes que viven dentro de las piedras. Reflexiones metodológicas. *Estud. cult. náhuatl*, vol.49, 2015, s. p. Internet http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0071-16752015000100005

de vida austeros, al revisar nuestros irracionales patrones de consumo y demanda de recursos, con los que pretendemos encontrar la felicidad. La plenitud humana está en vivir una vida simple y en armonía con las otras formas de vida, habitantes de la casa común. Esta metáfora de la casa común es extremadamente rica en posibilidades para la convivencia y para desarrollar conciencia en torno a la profunda interdependencia humana y con otros seres vivos del planeta. La casa común favorece la idea de que estamos juntos y juntas, bajo un mismo techo y que compartimos un mismo destino. Si dañamos la casa podríamos perecer todos sus habitantes y, por el contrario, el cuidado de la casa nos asegura una vida feliz.

Otro acercamiento a la casa cónica bribri o *Ú-sure* es comprenderla como un modelo de conocimiento, en contraste con el conocimiento positivista occidental fraccionador, compartimentalizador y satanizador de otras formas de conocimiento. El *Ú-sure* puede ser visto como símbolo de conocimiento alternativo al modelo occidental, el cual ha promovido el colonialismo, el genocidio y el exterminio cultural. La casa común, como se ha visto, no es exclusiva del pueblo bribri, sino un patrimonio cultural de la espiritualidad de los pueblos indígenas habitantes del territorio que hoy es Costa Rica. La imagen

de la casa de los orígenes, más allá del simbolismo de ser santuario y espacio sagrado, fundamento de los sistemas valorativos y normativos, sugerimos entenderla como un modelo de conocimiento integrador y potenciador de la interrelacionalidad de todos los seres. La casa bribri condensa estructuras simbólicas en torno al círculo, al centro y a la figura geométrica del cono, como contenedor de todo lo que existe. Imagen poderosa que está a la espera de mayor atención y reflexión.

El simbolismo del *Ú-sure* o casa común interpela acerca de la convivencia de la diversidad delante del fanatismo, el racismo, la intolerancia y la violencia. ¿Qué papel tiene la diversidad cultural dentro de esta imagen de la casa cónica? ¿Qué nos aporta esta imagen, dentro del querer de los espíritus? Para empezar, diremos: la casa es una, los moradores, los habitantes son diversos. Ahora imaginemos: una diversidad enorme albergada en una gran casa, nuestro planeta. Las implicaciones éticas y filosóficas de este simbolismo, de habitar la casa común, sin anular nuestra diversidad, tiene un tremendo potencial pedagógico y constituye un aporte de primer orden de los pueblos originarios de Costa Rica. Además, este principio de las espiritualidades indígenas favorece el diálogo intercultural e interespiritual como un modo de superar la arrogancia y el fanatismo religioso.

El conocimiento indígena, sin embargo, continúa siendo ubicado como creencia, como un saber folclórico. La teología cristiana de las iglesias no le reconoce en paridad de condiciones para establecer un diálogo. Creemos que el reconocimiento político de la diversidad cultural alcanzado en Costa Rica no corresponde con el reconocimiento de diferentes formas de conocimiento y de estilos de vida. De Sousa Santos sugiere una ecología de, sabes, como una contra epistemología de resistencia global al capitalismo:

El ímpetu básico tras su emergencia es el resultado de dos factores en términos geopolíticos, se trata de sociedades en la periferia del sistema-mundo moderno, donde la creencia en la ciencia moderna es más tenue, donde los enlaces entre la ciencia moderna y los diseños de la dominación imperial y colonial son más visibles y donde otras formas de conocimiento no científico y no occidental prevalecen en las prácticas diarias¹⁸⁶

La casa de los orígenes, más allá de las implicaciones simbólicas dadas por las elaboraciones míticas, alude a un tipo de estructura arquitectónica lograda por nuestros ancestros. Al igual que las esferas del Valle del Diquís, sin el uso de herramientas de hierro, la tracción animal

o la rueda, fueron un ejemplo y modelo de conocimiento que hasta la fecha no se ha podido comprender.

La casa circular cónica, ya sea construida sobre montículos, con base de piedras, como en el cacicazgo de Guayabo, de origen huetar, o como estructura cónica entre bribris, cabécares o borucas, constituye la vivienda tradicional de los pueblos originarios. Esta vivienda tradicional es conocida como rancho. El rancho es la vivienda de troncos rollizos y cubierta de hojas de plantas de varios tipos y tiene una connotación de ser un lugar pobre. La Real Academia de la Lengua española la define como “Choza o casa pobre con techumbre de ramas o paja, fuera de poblado”. La vivienda o rancho de los pueblos indígenas es vista por el mundo no indígena como “pobre”, en detrimento y desvalorización de la cosmovisión que la funda y de las tecnologías de las que se dispone, de adaptación al clima tropical. Así siendo, el *Ú-sure* se le entiende como un modelo de conocimiento desconocido y desconsiderado dentro de la perspectiva cultural occidental.

El simbolismo de la casa común se entiende como el querer de los espíritus, pues contiene implicaciones que nos involucran a todos y todas. Estos modelos de conocimiento, antes negados y considerados inútiles, hoy se nos presentan

186 De Sousa Santos, 2016, p. 56.

como un horizonte de posibilidades para la convivencia, el cuidado de la creación, la coexistencia de la pluralidad dentro de la casa y el fortalecimiento del sentido de integralidad y totalidad de la humanidad con todos los seres, así como la certeza de que tenemos un destino común. Las filosofías en Abya Yala, por el largo y aplastante impacto de la colonización, requieren ser redescubiertas y reconsideradas. De igual forma, las espiritualidades indígenas, y la bribri y cabécar, en particular, aportan a la polifonía cultural latinoamericana nuevas posibilidades de ser y estar dentro de la gran casa.

El buen vivir

Las espiritualidades revisadas apuntan hacia un horizonte común, en el que la imagen de la casa habitada es predominante. El buen vivir no es un principio superpuesto o importado de otras tradiciones ancestrales, sino complementario al de la casa común. Se trata de un principio ético fundamental, relativo a la forma de habitación de la casa. Habitar la casa que Sibö creó con la ayuda de sus colaboradores (*Yami-pa*) supone la adopción de un estilo de vida armonioso y respetuoso de la tradición oral heredada o *suwo*¹⁸⁷, esto es, vivir la vida en apego a las

normas de conducta establecidas desde tiempos primordiales.

El buen vivir es, en el fondo, convivir bien. Habitar en armonía la casa de Sibö, Sbö, Ngöbö, Tocu... El querer de los Espíritus es una vida respetuosa de los principios y normas expresados en la tradición oral heredada desde el inicio del mundo, cuando apenas vino a la existencia la presente humanidad. Para el pueblo malécu, la obediencia en vida de sus principios éticos se traduce en una buena muerte. Morir significa emprender un viaje, un feliz retorno a los orígenes, cerrar un ciclo; un volver a la presencia de la divinidad de la que un día se partió.

Algunos ejemplos ilustrativos de buen vivir escuchados al mayor Eustaquio Castro Castro del Palenque Margarita: no se debe herir animales en el bosque y dejarlos morir abandonados. Cuando se va de cacería solo se debe matar los chanchos de monte (*Tayassu pecari*) que se van a aprovechar, no se debe cazar más de lo que se necesita. Una persona malécu no debe andar de noche, solo de día. Prescripción que parece apuntar hacia el simbolismo de una vida diáfana, sin nada que ocultar. El hombre cuando se casa debe ser fiel a su pareja por toda la vida, como lo hacen las lapas (*Arara macao*). Cuando una persona casada muere, la otra debe quedarse sola, esperando

187 Ver nota 107.

la muerte, para reencontrarse con su pareja en el inframundo. Los humanos cuando se unen en matrimonio inician un lazo que es para toda la vida, todavía más, debe decirse que es un vínculo para la eternidad.

Las implicaciones del buen vivir en la vida cotidiana son innumerables. Un caso concreto es la penalización del incesto. El parentesco entre bribris es complejo, pero, de modo general, se dirá que se conforma mediante clanes donde prevalece la matrilinealidad. Así, toda relación sexual entre miembros del mismo clan o entre primos está prohibida y tiene consecuencias graves, pues es contraria a la enseñanza del *suwo* establecida por *Sibö*. La gravedad del incesto se evidencia por el castigo severo impuesto. Existen unas entidades malignas o monstruos (*íyiwak sulúsi*) encargados de ejecutar el castigo al incesto que se paga con la vida.

El principio del buen vivir logró una amplia difusión en las últimas décadas, debido a que fue

incorporado en la Constitución Política de Ecuador¹⁸⁸ y Bolivia¹⁸⁹. Hecho significativo de reconocimiento y aceptación del origen multicultural de dos Estados que, en realidad, son un conglomerado de naciones indígenas. El buen vivir, también comprendido como buen convivir¹⁹⁰ en su acepción aimara boliviano asume un componente comunitario importante. En el fondo, el buen convivir tiene un trasfondo religioso, como religioso es el fundamento de la vida de los pueblos originarios. El camino seguido por Ecuador y Bolivia es paradigmático, en el sentido de la fuerza de principios de espiritualidad que se asumen como principios constitucionales para la orientación de la vida pública. En síntesis, el buen vivir no es la idealización de una vida perfecta, sino un esfuerzo individual y comunitario por vivir en armonía y sin contradicción con la sabiduría ancestral.

Otro aspecto relacionado al buen vivir se le entiende como tener el espacio para contar historias

188 “se reconoce el derecho de la población a vivir en un ambiente sano y ecológicamente equilibrado, que garantice la sostenibilidad y el buen vivir, *sumak kawsay*”. Constitución Política del 2008.

189 “El estado asume y promueve como principios ético-morales de la sociedad plural: *ama qhilla*, *ama llulla*, *ama suwa* (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), *suma qamaña* (vivir bien), *ñandereko* (vida armoniosa), *teko kavi* (vida buena), *ivi maraei* (tierra sin mal) y *qhapaj ñan* (camino o vida noble)”. Constitución Política de Bolivia, 2009.

190 José María Tortosa. *Sumak Kawsay, Suma Qamaña, Buen Vivir*. España: Fundación Carolina, 2009, p. 1. Recuperado el 6 de mayo de 2021, de la Universidad Andina Simón Bolívar <http://hdl.handle.net/10644/2789>

ancestrales como forma de recargar energía y fortalecer vínculos con la tradición milenaria, así como mantener viva la memoria de usos, costumbres y espiritualidad. El pueblo ngäbe acostumbraba a reunirse en torno al fuego para tomar cacao y recordar sus historias. Las historias referidas no son apenas narraciones vanales, sino historias sagradas, pues su origen es revelado por la divinidad. Las historias pueden ser narradas o cantadas. María E. Bozzoli reporta que para el pueblo bribri “Las historias de curar sólo se narran de noche. Las historias del principio, de la creación de la tierra, de lo que Dios hizo cuando andaba en este mundo, ésas se pueden contar durante el día¹⁹¹”. Cantar historias y comprenderlas es una función especializada que es parte de la formación que recibe el awá. Como resultado, el esfuerzo por mantener los cargos tradicionales, como el del awá o jawá, conducirá a la revitalización de la espiritualidad e identidad cultural. En otras culturas como la malécu, contar historias es función de las personas mayores. Sin embargo, existe el desafío de acercar a las nuevas generaciones a la sabiduría de los mayores, para

que estos continúen narrando sus historias y aquellos las aprendan y las reproduzcan.

El tiempo de regresar

El tiempo es una construcción humana que puede entenderse lineal o circular y puede generar un pensamiento histórico o mítico. En los pueblos indígenas la noción de tiempo se asocia a la circularidad de los ciclos astronómicos dominados por el sol, las fases de la luna, las estaciones, los movimientos de las mareas, etc. “La producción de un tiempo cíclico tiene por objetivo primero hacer coincidir el ordenamiento de las cosas humanas con el de las del cosmos”¹⁹². De esta forma, el concepto de tiempo es otra expresión de la originalidad de las espiritualidades indígenas. Un caso ilustrativo para considerar es la noción del tiempo entre bribris y cabécares, registrado por Roger Martínez Castillo, doctor en agroecología por la Universidad de Costa Rica.

Martínez destaca que el tiempo y espacio indígena no son iguales al convencional u occidental,

191 María E. Bozzoli. *El nacimiento y la muerte entre los bribris*. San José: UCR, 1979, p. 29.

192 Jan Assmann. Egipto a la luz de una teoría pluralista de la cultura. Akal Ediciones, Madrid (España), 1995, p. 7, citado por Héctor Llanos Vargas. *La percepción del tiempo-espacio en sociedades aborígenes*. Conferencia en la Universidad Nacional de Colombia, basada en el texto del mismo autor *El Laberinto del eterno retorno*. Editorial Gente Nueva, Bogotá, 2011.

que asume un concepto de tiempo desde la perspectiva lineal. Si bien es cierto, los mesoamericanos tienen un tiempo cíclico, para los bribris, el tiempo es un proceso en forma de espiral helicoidal. Así, el tiempo es una medida más laxa que la moderna: tiempo y espacio son un mismo concepto, denominado KA¹⁹³. El futuro se entiende en y desde el pasado. Como ya fue indicado, la plenitud humana se realiza en la forma de un retorno a los orígenes con las divinidades.

El ká organiza todas las actividades cotidianas bribris como viajar, sembrar, cazar, pescar, descansar, construir casas, hacer artesanía, comerciar, casarse, curarse, jugar, alimentarse, etc. Es el eje central de su devenir histórico, desarrollo, su visión de mundo, de bienestar, relación y misión con la naturaleza¹⁹⁴.

Otro aspecto por resaltar sobre la concepción del tiempo es el hecho de estar determinada por la concepción religiosa de la cosmovisión. La posibilidad de un futuro

desvinculado de la armonización y el reencuentro con el origen no es posible. En ese sentido, el tiempo es escatológico. No existe otro futuro posible, sino el retorno a los orígenes. El futuro es un devenir hacia la consumación del tiempo como retorno al origen¹⁹⁵. Diferente es la noción de tiempo lineal occidental, según la cual avanzamos, cual flecha oscilante, siempre hacia adelante.

Las narraciones bribris se ubican en el tiempo de la oscuridad¹⁹⁶. Según Carla Jara y Alí García se trata del *kó tsétsèë*, cuando el mundo no existe todavía. Este concepto pretende transmitir la idea de que el tiempo no se puede disolver con respecto al concepto de espacio y se podría traducir como el lugar del tiempo o el tiempo del tiempo. “De manera que el concepto del mundo primigenio en el tiempo de la oscuridad, cuando aún Sibö no había iluminado el mundo, es el punto de partida de la historia antigua”¹⁹⁷.

193 Róger Martínez Castillo. “La estructura cultural indígena en Talamanca”. *Práxis* 57, 2004, p. 38.

194 Róger Martínez Castillo. *La estructura cultural indígena en Talamanca*, p. 39.

195 Róger Martínez Castillo. *La estructura cultural indígena en Talamanca*. *Práxis* 57, 2004, p. 39.

196 Alude al tiempo de antes de existir el tiempo; es decir, antes de la creación. Los ngäbes también se refieren a que sus historias son de ese tiempo. “Hace mucho tiempo, los Nābes decimos *Kena Dega* (antes del amanecer) sucedió que... Instituto de Estudios de las Tradiciones Sagradas de Abya Yala (IETSAY). *Narraciones Ngäbes: revitalización de la cultura tradicional*. San José: Fundación Coordinadora de Pastoral Aborigen, 1997, p. 37.

197 Carla Victoria Jara y García Ali. *Kó Késka. El lugar del tiempo*. San José: UCR/UNESCO, 1997, p. 10.

La culminación de la vida sobre la tierra con la muerte es simbolizada como un regreso o retorno al inframundo, al lugar de las esencias y los orígenes de todo lo que existe en la tierra. La muerte se le entiende como un tránsito o un paso a una nueva manera de existir. Así, tenemos un cierre del ciclo de la vida terrena y la apertura de una nueva forma de vida. El futuro es, entonces, un regreso al mundo de *Sula* o *sulakáska* en la tradición bribri. El querer de Sibö, con respecto al tiempo, es que los espíritus que han vivido bien se reúnan en el lugar de Sula¹⁹⁸. La cultura malécu lo sintetiza bien, cuando expresa, su máxima aspiración humana es el poder alcanzar una buena muerte. La vida vivida con apego a la normativa cultural tendrá como retribución el retorno con sus ancestros y divinidades.

Finalmente, se desea terminar este breve trabajo presentando una expresión relativamente nueva de espiritualidad indígena. Sin emitir un criterio sobre este culto, apenas interesa mostrar una expresión novedosa, donde se integran elementos ancestrales con el cristianismo.

Culto de Mama Chi en el pueblo ngäbe

En el querer de los espíritus presentados en este capítulo, el culto a Mama Chi es una nueva expresión de espiritualidad encontrada entre los pueblos indígenas de nuestra región. Mama Chi, o mama pequeña, se dice en oposición a Mama Kri o mama grande, tiene nombre e identidad. Se trata de una mujer ngäbe de nombre Besigo Krunigöbo o Delia Bejarano, su nombre en español. La mama grande, dentro de este movimiento, es la Virgen María, quien le hizo varias revelaciones a Besigo y de las cuales se origina el movimiento sociorreligioso y espiritual de Mama Chi, también referido como *Mama Tata* o *Tatda*.

El lingüista Enrique Margery Peña (1935-2011), de origen chileno, quien ejerció toda su vida profesional en Costa Rica, considera este movimiento como “un culto carismático de rituales y creencias fundamentalmente cristianas”¹⁹⁹.

198 Sulàwastëwa. Cfr. *Diccionario Bribri*, p.194.

199 E. Margery Peña. “Perfiles religiosos de los pueblos indígenas de Costa Rica”. Buenos Aires: *Red Mitológicas*, 1997. Consultado en internet el 28 de marzo del 2019. https://issuu.com/tec_digital/docs/9._perfiles_religiosos_pueblos_indigenas

Sin embargo, y aunque mezcladas con elementos cristianos se aprecia un notable arraigo a tradiciones ancestrales ngäbes. El contexto del surgimiento de este movimiento es de fuertes problemas socioeconómicos, entre indígenas y campesinos, sin tierras cultivables en el norte de Panamá, así como de un ambiente de una intensa campaña de proselitismo católico y de iglesias pentecostales. Todo comenzó un día 22 de septiembre de 1962.

Delia, con 20 años de edad, residente en el distrito de San Lorenzo. Entre los ríos Balsa y Fonseca, paraje Soloy, Panamá, tiene una aparición. Jesucristo y la Virgen María, vestidos con ropa casual se comunican con ella. El mensaje transmitido es claro: sigan el camino de Dios para alcanzar la salvación... reúnan a todos los indios... les dirás Dios viene pronto a vivir en esta serranía... será el fin del mundo, ... no hagan más claridad, ni balserías, ... no tomen chicha... todos los problemas que les aquejan se solucionarán²⁰⁰.

Besigo se enfermó de tuberculosis y murió en 1964 y por un corto periodo de dos años el pueblo ngäbe se mostraba esperanzado y crédulo en las promesas de la joven vidente. Con su muerte sobrevino la angustia y la desconfianza en el cumplimiento

de las promesas anunciadas. El 20 de abril de 1965 surge algo novedoso:

Las fuerzas de los jóvenes triunfan al proclamar La Nueva Orden Indígena -que implica la creación de una República Ngäbe Libre en el río Balsa- y a Mama Chi como su religión oficial. Es decir, el pueblo ngäbe se proclama independiente de Panamá y crea su propia república. Sandalio Moreno es proclamado cacique-presidente y junto a él un vicepresidente, doce representantes y setenta y ocho consejeros que sirven de intermediarios entre la comunidad y el presidente²⁰¹.

El 23 de abril, tres días después, fueron obligados a firmar un armisticio ante el Mayor Torrijos, como representante del Estado panameño. El movimiento independentista no tuvo éxito, pero el movimiento religioso se reestructuró y sobrevivió. El pueblo ngäbe ha sobrevivido entre la resistencia, la innovación y la apropiación. Según, Cortés Campos, los tres procesos se realizan en el pueblo ngäbe, mediante la expresión sincrética del culto de mama Chi.

El sincretismo ngäbe, a pesar de tener fuertemente elementos occidentales, no significa que está ante la pérdida de su cultura, sino ante

200 La información de esta sección sigue la investigación de Alexander Cortés Campos. *La religión de Mama Chi entre los ngäbes de Costa Rica*. San José: UNED, 2015.

201 Alexander Cortés Campos, p. 61.

evoluciones múltiples de ella según el momento histórico en que se encuentra (la cultura es cambiante y el sincretismo no es estático). En este sentido, la presencia de elementos culturales de origen externo no indica por sí mismo debilitamiento ni pérdida de autenticidad de la cultura. El problema no está en la proporción de rasgos originales frente a rasgos externos, sino en quienes ejercen el control sobre esos rasgos²⁰².

El culto de mama Chi, en efecto, incorpora rasgos ancestrales culturales al tiempo que niega y reprime el uso de otros. Veamos, según las fuentes consultadas por Cortés Campos, se prohíbe el ritual iniciático de la claridad (*growöte*²⁰³), la poliginia, la balsería (*krun*²⁰⁴), la chichería, la ingesta de licor; sin embargo, promueven un cierto aislamiento con el exterior para preservar

el idioma, las costumbres y el vestido tradicional; se incorporó en los cultos el consumo de cacao; además, se les prohíbe vender tierras a no indígenas e inclusive, al principio, se prohíbe enviar a niños y niñas a la escuela de blancos.

También se les hizo un llamado a los ngäbe que viven fuera del territorio, principalmente en Costa Rica, a regresar a su territorio de origen. Otras prescripciones religiosas incluyen: a padres y madres no maltratar a sus hijos e hijas, a los esposos no golpear a sus esposas, y entre los mismos indígenas no pelearse ni matarse a causa de litigios; Delia recomendaba demarcar las tierras dedicadas a la agricultura, que debía ser autosuficiente, dejando de lado el trabajo asalariado promovido por la sociedad no indígena. La jornada de trabajo debía ser de cinco días,

202 Alexander Cortés Campos, p. 102.

203 *Growöte* es un ritual de iniciación que consiste en una reunión en un lugar aislado donde los jóvenes deben aprender mitos y cantos sagrados y pasar pruebas de fortaleza física. Durante la reunión un espíritu maléfico ronda y es conocido como “Claridad o Tulevieja”. Los jóvenes tocan sus instrumentos para ahuyentarlo. El ritual está a cargo del Sukia, quien enseña los cantos, oraciones y narra las históricas propias para este evento. Antes de finalizar, al toque de campana, se anuncia la presencia de Ngöbö (Dios). El Sukia recibe el mensaje de Ngöbö y lo explica a los participantes. Adaptado de F. Guionneau-Sinclair. *Movimiento profético e innovación política entre ngäves de Panamá: 1962-1984*. Panamá: Universidad de Panamá, 1987, pp. 120-121.

204 *Krun* o juego de palos es un ritual que puede durar hasta cuatro días y se preparaba con cuatro meses de anticipación. Un cacique anfitrión ofrece mucha comida y chicha a otro cacique de las proximidades. El juego se desarrolla cuando, por turnos, un miembro de un grupo desafía a otro en un tipo de baile y le apunta al tobillo. El juego consiste en esquivar los golpes recibidos y acertarle al tobillo del otro. El ritual es violento y puede traer consecuencias físicas como desgarres musculares o fracturas. El juego es, también, un espacio de socialización entre grupos, donde se solían hacer intercambios, se solucionaban problemas o se confirman matrimonios. Cfr. Alexander Cortés, p. 103.

reservando el sábado y el domingo para el descanso, la oración y el culto. La relación entre ngäbe debía ser como de hermanos y hermanas, incluso con aquellas personas que no se adherían al movimiento dentro del territorio. La expresión de fraternidad era compartir alimentos y hospedaje, pero la principal manifestación se da por el compartir las oraciones y el culto en las casas. Es destacable la aceptación de ciertas prácticas de tecnología agrícola no indígena en el marco de mejorar la alimentación del pueblo, preservar el grupo y preparar la prosperidad del milenio inminente.

Por otra parte, se aprecia el influjo del cristianismo, primero, por los avances de pastoral católica y, después, por el surgimiento de iglesias pentecostales en el entorno. Pero, lo que interesa destacar son los

aspectos particulares ngäbes. a) Es una expresión religiosa y espiritual exclusiva de la cultura ngäbe en las comunidades en Panamá y Costa Rica; b) Desde la perspectiva de sus integrantes y desde las visiones de la fundadora en 1962, el movimiento se orienta hacia la revitalización de la cultura ngäbe; c) El encerramiento, dentro de sí, impulsado, se comprende como un modo de resistencia al influjo religioso y cultural externo, aun cuando se adopten elementos del cristianismo; d) La historia ngäbe reciente, de contacto con la cultura no indígena ha sido de pérdida de sus tierras y de invasión cultural. Mama Chi, como un movimiento autónomo y exclusivo, es una reacción a esa historia.



CONCLUSIÓN

La espiritualidad humana puede ser comprendida de diversas maneras, como hemos visto. La forma desde la cual se ha respondido a la pregunta ¿qué es espiritualidad?, está determinada por un contexto y una cultura. El lenguaje de los mitos es una respuesta cultural a esta pregunta. Por eso, los mitos no son una construcción humana propia de un momento histórico ya superado, sino que la misma dinámica del mito consiste en un permanente retorno a los orígenes para comprender y dar sentido al presente.

Para comprender las espiritualidades indígenas hemos entrado por la puerta de los mitos, buscando conocer los contenidos de esos pluriversos maravillosos. El mito, entendido como una revelación, palabra sagrada, relato verdadero y, en suma, como forma de conocimiento. Se ha enfatizado en esta obra la riqueza de las narraciones cosmogónicas, en respuesta a las preguntas de ¿cómo surgió el mundo que conocemos y cuál es su sentido? Los mitos nos han llevado a imaginarios originales y con profundas implicaciones para la vida cotidiana, y, al final, hemos visto que de eso se trata

la espiritualidad. La espiritualidad, afecta, influye y determina la vida de las personas. La espiritualidad no es algo periférico o sobreañadido a la existencia humana. Hemos recordado a Jon Sobrino, quien nos ha dicho que todo ser humano vive su vida con espíritu, no importa cuál.

Las espiritualidades exploradas hablan de un “mundo con espíritu”, por supuesto, que no se trata de neoplatonismo, ni esoterismo o de cualquier práctica de fuga del mundo, que parece ser la orientación más usual del término. No siendo algo sobreañadido, el ámbito de la espiritualidad será la interioridad y la integralidad de la persona, sus convicciones y valores orientadores de la conducta, las cuales podrían o no estar fundamentadas en una religión determinada o en una práctica religiosa.

A continuación, se señalan núcleos temáticos, con algún grado de convergencia, alrededor de los cuales se sugiere un perfil de las espiritualidades indígenas de Costa Rica.

La Casa común. La imagen del universo como casa común la hemos visto en mitos entre ngäbes, cabécares, bribris y málecos. Es, por lo tanto, un hallazgo importante y un punto de partida para el tema de las espiritualidades originarias. La habitación de la casa y el sistema de relaciones generadas para vivir bien dentro de la casa constituye el marco que ofrece la espiritualidad. La

casa común de la humanidad implica una ética global y ecológica para nuestro tiempo.

La casa primordial del universo, *Ú-sure* bribri, la *u* malécu, la casa ngäbe, se constituye en un principio transversal y en un aporte original de la espiritualidad indígena costarricense, con implicaciones profundas sobre: a) la habitación de la casa común (horizontalidad en las relaciones); b) la convivencia de la diversidad; d) potenciación del diálogo intercultural e interespiritual; c) la adopción de estilos de vida armoniosos con el ambiente; d) la adopción de un destino común como humanidad ante amenazas planetarias como el cambio climático; e) la fragilidad de la casa radica en que el mal está dentro de la casa, f) todo tiene espíritu, la naturaleza, los animales, la humanidad, g) la pluriversalidad de la realidad, de la que el *Ú-sure* es símbolo, convoca a un diálogo en el marco de una perspectiva intercultural que supere el colonialismo y toda y cualquier jerarquía que justifique la dominación de una cultura sobre las otras.

Pueblo semilla. La imagen de la casa común se asocia y se complementa con la imagen de la humanidad como semilla de maíz. La humanidad semilla expresa potencia de ser y de habitar la casa; pero también expresa vulnerabilidad; de ahí la relación de cuidado y protección de Sibö ante los agentes devoradores

de las semillas. La semilla es, además, herencia y memoria de sus creadores. El pueblo semilla contiene en sí mismo la marca de la diversidad por la variedad de sus colores y formas. La semilla es símbolo de resistencia ante la adversidad. Las semillas preservan la vida, a la espera de tiempos mejores, para florecer y fructificar. Es también fuente de energía, renovación y esperanza.

Diversidad. Otro rasgo, no menos importante de la espiritualidad indígena, se refiere a la diversidad. La imagen de la canasta de semillas de maíz de colores es la razón de ser de la primera casa construida en el mundo. La casa común ha sido pensada y diseñada como espacio de protección y cuidado para que germine, se desarrolle y fructifique la diversidad humana. Esta es una imagen sugestiva y profunda de la espiritualidad indígena estudiada. La acogida de la diversidad tiene reglas de convivencia relativas a la habitación de la casa. La historia de *Yësserë* nos muestra las normas y límites de la convivencia al interior de la casa. La acogida del otro o la otra, en su diferencia, no le permite al que llega pretender devorar a los otros huéspedes de la casa. Por lo tanto, el respeto a la diferencia es una norma de convivencia y armonía distintiva de la espiritualidad indígena que nos ocupa. Además, la razón de ser de la casa es ser un espacio de abrigo y protección. La

espiritualidad, vivir la vida con espíritu, implica adoptar y adaptar la vida de cada huésped al objetivo final de la casa común. La espiritualidad deriva en una ética de vida, bajo el símbolo y valores relativos a habitar la casa común. Entonces, habitar la casa implica reconocimiento y aceptación de la diversidad.

El mal. Las espiritualidades indígenas enseñan que el mal está presente en el interior de la casa, en la sociedad y en los individuos. Las narraciones revisadas tienen en común la indicación de que la ruptura de las relaciones atinentes a la convivencia afectan y dañan la casa. La narración de *la primera casa construida en el mundo* da cuenta de una casa con su techo dañado y sus habitantes o huéspedes expuestos y vulnerables. La lluvia y las inundaciones debidas al daño en el techo tuvieron resultados catastróficos como el hambre y la desolación en la casa. La espiritualidad no debe ser ingenua, sino capaz de detectar la presencia del mal que atenta contra la armonía de la casa común. La mayoría de los colaboradores de Sibö en la construcción de la casa del mundo tenían una agenda oculta, después se reveló que deseaban adueñarse de las semillas. Las espiritualidades indígenas evidencian la necesidad de discernimiento acerca de la presencia del mal y de sus implicaciones individuales y globales. La misma humanidad cuando permite ser guiada por el mal pone

en peligro la casa y la naturaleza también sufre las consecuencias.

La madre tierra. La feminización de la tierra es un elemento destacado dentro de la literatura consultada. La tradición espiritual bribri y cabécar caracterizan a la tierra como niña mujer y como espacio fecundo para la humanidad (las semillas). En ese sentido, la fertilidad de la tierra se asocia a la maternidad femenina. El inframundo, habitado por divinidades, es desde donde se gesta la vida en lo que será la tierra, pero también es el destino final de las almas. En la tradición malécu, la humanidad sale a la luz de la superficie desde una caverna en lo que podría interpretarse como, un parto de la tierra.

La tradición guna lo expresa magistralmente en el fragmento del *babigala* arriba citado. La madre tierra cuando alcanza su plenitud se le nombra *Abiayala*. “Baba y Nana la constituyeron protectora y defensora de todo aquello que se mece, se mueve, vive y reposa sobre ella”²⁰⁵.

Las coincidencias son evidentes. La tierra es madre y, desde el inicio, recibió el encargo de ser cuidadora de las semillas de todas las especies. Esta matriz espiritual de los

pueblos originarios fundamenta una actitud hacia la tierra y la naturaleza de cuidado, protección y uso de los recursos de forma respetuosa. Un dato que corrobora la anterior afirmación viene del *mapa de pueblos indígenas, áreas protegidas y ecosistemas naturales en Centroamérica*²⁰⁶, según el cual se puede observar la relación intrínseca que existe entre bosques, recursos naturales marinos y terrestres, áreas protegidas y los pueblos indígenas que habitan esos espacios.

La lucha reciente por recuperar las tierras indígenas invadidas en Costa Rica que ya cobra dos vidas, Sergio Rojas Ortiz (18-03-2019) y Jerhy Rivera (24-02-2020) expresa la integralidad de la espiritualidad. El esfuerzo por recuperar la tierra y el territorio a pesar de los peligros se alimenta y fortalece con la espiritualidad. El símbolo de la Madre Tierra continúa siendo inspirador en la lucha indígena.

Buen vivir. El buen vivir es un principio de espiritualidad relativo a conducir la vida en apego a las normas y valores de la tradición ancestral. Una de las consecuencias es la implementación de normas sobre la pureza e impureza, lo cual permite a las personas vivir en un estado de

205 Aiban Wagua. *En defensa de la vida y su armonía. Elementos de la espiritualidad guna. Textos del babigala*. Panamá: Proyecto EBI Guna/Fondo Mixto Hispano Panameño, 2011, p. 30.

206 Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza (UICN). *Los pueblos indígenas cuidan el 48% de los bosques de Centroamérica*. Cfr. <https://www.efeverde.com/noticias/los-pueblos-indigenas-cuidan-48-los-bosques-centroamerica/>

pureza como ideal de vida. En pueblos como el bribri, cabécar o el malécu, donde las nociones de pureza e impureza son todavía importantes, la vida podría conducirse de acuerdo con los preceptos culturales que ofrecen armonía, integración social, respeto a la normativa clásica, atención a normas de reciprocidad y generosidad, contra cualquier forma de mezquindad, incesto o de irrespeto a la tradición. La vida, según estos principios favorece un estado de bienestar, plenitud y de armonía con el querer de los espíritus; pero, también, el buen vivir conduce a un buen morir y, por consecuencia, a un feliz retorno con las divinidades.

El buen vivir se expresa de múltiples formas y de acuerdo con principios específicos, propios de cada cultura y que no se podrían enumerar aquí. En sociedades clásicas como la bribri y cabécar la observancia de normas relativas al matrimonio indican la forma correcta en la cual se deben realizar los matrimonios e integrar la familia, evitar el incesto y, así, vivir en armonía.

La armonía de vida se logra cuando se vive la vida, según el querer de los espíritus, lo cual se traduce en una vida respetuosa y observante de la espiritualidad propia.

Reciprocidad. Es un principio que marca las sociedades indígenas, donde prevalece la vida colectiva sobre la vida individual. La preparación de la tierra y la cosecha o la

construcción de viviendas, la búsqueda de materiales en el bosque, así como la pesca y la cacería son algunas actividades importantes, donde se destaca el trabajo colectivo y la ayuda recíproca. No se trata de prácticas aisladas, sino de un principio que da sentido a la vida cotidiana. La reciprocidad rima con generosidad y la actitud contraria es la mezquindad o tacañería. Este principio regula la economía local, la cual tiende a la solución de los problemas, mediante recursos propios y comunitarios, lo cual favorece la autonomía y se aparta de modelos de vida basados en la acumulación, el lucro y la ostentación.

Trascendencia. Asociado al buen vivir está otro rasgo de las espiritualidades revisadas, se refiere a la visión de trascendencia de la vida humana sobre la tierra. Al inicio, nos hemos preguntado ¿si es pertinente utilizar el concepto de espiritualidad entre pueblos originarios? No se trata de repetir la pregunta de ¿si los indios tienen alma?, sino de la pertinencia del empleo del término espiritualidad o si conviene utilizar otro. La investigación realizada da cuenta de que los territorios indígenas están habitados por espíritus, existen ciertos lugares especiales de habitación de los espíritus como destino final de los mortales (Ka o Sulakáska). Existen espíritus que dan origen a las enfermedades, espíritus malignos y de perdición, espíritus de animales

que se transforman en humanos y de humanos que se convierten en animales mediante acciones chamánicas. Por lo tanto, el uso del concepto de espiritualidad en los territorios indígenas es pertinente y apropiado.

Hemos intentado distinguir la religión de la espiritualidad, pero, también se han presentado sus vinculaciones e interconexiones. Las espiritualidades se nutren de elementos de las religiones, pero no se identifican, sino que las sobrepasan.

El propósito de presentar un panorama exploratorio de las espiritualidades indígenas de Costa Rica se ha realizado. Se han destacado rasgos sobresalientes comunes no solo al territorio costarricense, sino al ámbito regional; además, se ha desarrollado un marco para el acceso y diálogo con las espiritualidades indígenas, que busca deconstruir la mirada cristiana colonial, que no considera a los pueblos indígenas sujetos de diálogo. Queda pendiente profundizar la relación entre espiritualidad, ecología e interculturalidad; así como, realizar un trabajo de campo en los territorios indígenas para estudiar la dirección de las transformaciones culturales en curso.

Como palabra final, se hace notar la incomprensión y deuda de todas las versiones del cristianismo, asentado en territorios indígenas con la promoción del diálogo interespiritual e interreligioso. El cristianismo,

presente en los territorios indígenas, continúa marcado por la herencia colonial, ha sido incapaz de renovarse con las nuevas perspectivas teológicas y cristológicas. La misión de las iglesias continúa siendo proselitista e ignorante de las tradiciones religiosas y espirituales de los pueblos originarios. La misión cristiana se afana con la predicación y anuncio de la salvación, pero, es indiferente a la agenda indígena y sus luchas por la recuperación de la identidad, la lengua, la tierra, la autonomía y, en general, por sus derechos.

El diálogo intercultural e interespiritual es un desafío y una materia pendiente, no solo para las iglesias, sino también para las comunidades de fe que decidan hacerse presentes en los territorios indígenas. Con esta obra se desea contribuir en la valorización y preservación de las culturas originarias, su sabiduría y espiritualidad. Es tiempo de que se comprenda que los pueblos indígenas no necesitan de salvación, apenas esperan el reconocimiento y respeto de sus tradiciones. Lo que mal se conoce no se aprecia. Es imperativo estudiar y conocer la diversidad de culturas que existen en Costa Rica, para así tomar conciencia de la necesidad de salvar la diversidad que nos conforma.



LECTURAS RECOMENDADAS

Algunas lecturas recomendadas para ampliar el conocimiento general sobre los pueblos indígenas de Costa Rica. No se trata de una bibliografía exhaustiva, apenas son sugerencias para profundizar temas relevantes en las áreas de cosmogonía, historia, etnografía, antropología.

Borucas

Campos Chavarría, Pamela. *La máscara: transformación social, económica y cultural en la comunidad indígena de Boruca (1979-2017)*. (Tesis, UCR). San José: Costa Rica, 2018.

Constenla Umaña, Adolfo, Espíritu Santo Maroto Rojas. *Leyendas y tradiciones borucas*. Tomo I y II. San José: UCR, 2011.

Bribris

Alvarado Alcázar, Alejandro. *Territorio en conflicto: las relaciones estado-pueblos indígenas desde los procesos de lucha por la tierra en el territorio indígena de Salitre (2010-2016)*. (Tesis, UCR). San José, Costa Rica, 2017.

Bozzoli, María Eugenia. 1979. *El nacimiento y la muerte entre los bribris*. San José: Editorial Universidad de Costa Rica.

Gutiérrez, Marcela. *Ú-Siwo: la casa del viento y el conocimiento de los bribri-cabécar*. (Tesis, UCR), 2008.

Jara Murillo, Carla Victoria. *Cargos tradicionales del pueblo Bribri: Sio'tami - Óköm -Awá*. San José: ICE 2008.

Jara Murillo, Carla Victoria y Alí García Segura. *Kó késka: El lugar del tiempo: Historias y otras tradiciones orales del pueblo Bribri*. San José: Editorial Universidad de Costa Rica, 1997.

Jara Murillo, Carla Victoria y Alí García Segura. *Diccionario de mitología bribri*. San José: UCR, 2003.

Rojas Conejo, Daniel. *El conflicto entre tradición y modernidad: constitución de la identidad cultural indígena Bribri*. San José, C. R. : FLACSO, 2002.

Salas Díaz, Uri. *Cultura bribri y cabécar ante las inundaciones: visión ancestral y nuevos contextos*. San José, Costa Rica, 2012.

Cabécares

Borge, Carlos, y Roberto Castillo. *Cultura y conservación en la Talamanca Indígena*. San José: UNED, 2016.

Fernández Torres, Severiano. *Compendio de historias, costumbres y tradiciones de los bribris y cabécares para la revitalización lingüística y cultural en Ujarrás*. San José: Departamento de Educación Intercultural, MEP, 2014.

Salas Díaz, Uri. *Cultura bribri y cabécar ante las inundaciones: visión ancestral y nuevos contextos*. San José, Costa Rica, 2012.

Malécus

Constenla, Adolfo; Castro, Eustaquio; Blanco, Antonio. *Laca Majifjica. La transformación de la tierra*. San José: UCR, 1993.

Edelman, Marc. "A Central American Genocide: Rubber, Slavery, Nationalism, and the Destruction of the Guatusos-Malekus." *Comparative Studies in Society and History: an International Quarterly* 40 (2), 1998, 356-390.

Madrigal Sánchez, Víctor. "Cartografía de lo sagrado. Una exploración en la espiritualidad malécu". *Siwô' Revista De Teología* 10 (3), 2019, 45-59.

Sánchez Avendaño, Carlos. *La cola de la iguana: el pueblo Malécu ante el desplazamiento de su lengua y su cultura tradicional*. San José, Costa Rica: Editorial UCR, 2018.

Zeledón Cartín, Elías (Ed.). *Crónicas de los viajes a Guatuso y Talamanca del Obispo Bernardo Augusto Thiel 1881-1895*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 2003.

Ngäbes

Beluche Velásquez, Giovanni. *Educación para el buen vivir: saberes y sentires del pueblo Ngäbe*. Alajuela, Costa Rica: UTN editorial, 2018.

Cortés Campos, Alexander. *La religión de Mama Chi entre los ngöbes de Costa Rica*. San José: UNED, 2015.

Rodríguez, Ofelia. *Kugwe Kira Kena Degä. Historia de los tiempos antiguos: Territorio indígena Ngäbe de Costa Rica*. San José: Fundación TUVA, 2001.

Huetares

Estrada Torres, José Víctor. *Cosmovisión y cosmogonía de los pueblos indígenas costarricenses*. San José: MEP, 2012.

Margery Peña, Enrique. *Perfiles religiosos de los pueblos indígenas de Costa Rica*. Buenos Aires: Red Mitológicas, 2005. Internet 28 de marzo 2019.

Quesada, Miguel. *Tradiciones Huetares*. Heredia: EUNA, 1998.



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Agustín, Santo. *La gracia de Jesucristo y el pecado original*. Traducido del latín por Andrés Centeno. Consultado de https://www.augustinus.it/spagnolo/grazia_cristo/grazia_cristo_2.htm

Arango Cano, Jesús. *Mitos, leyendas y dioses chibchas. Rasgos culturales de la etnia muisca*. New York: Editorial Tercera Época, 2016.

Assmann, Jan. *Egipto a la luz de una teoría pluralista de la cultura*. Akal Ediciones, Madrid, 1995.

Ávila, Francisco de. *Hombres y dioses de Huarochirí*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1966.

Axel Honnet. “El reconocimiento como ideología”. *ISEGORÍA* 35, 2006, 129-150.

Báez-Jorge, Félix y Gómez Martínez, Arturo. “Tlacatecolotl, Señor del bien y del mal (la dualidad en la cosmovisión de los nahuas de Chicontepepec)”. Broda, Johanna y Félix Baez-Jorge. *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos Indígenas de México*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2001.

- Barabas, Alicia. *Utopías Indias: Movimientos sociorreligiosos en México*. Quito: Abya Yala, 2000.
- Barabas, Alicia. "Cosmovisiones y etnoterritorialidad en las culturas Indígenas de Oaxaca." *Antípoda* 7, 2008, 119-139.
- Barker, Eileen. Beckford James A. *The Centrality of Religion in Social Life: Essays in Honour of James A. Beckford*. Aldershot, England: Ashgate, 2008.
- Bauzá, Hugo F. *El mito del héroe. Morfología y semántica de la figura heroica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2007.
- Bolaños Villalobos, Isabel Cristina. "Gramática Pedagógica del Buglere: el primer paso para la revitalización de la lengua". *UniverSOS: revista de lenguas indígenas y universos culturales*, N.º 14, 2017.
- Broda, Johanna. *Calendarios, cosmovisión y observación de la naturaleza*. En: Lombardo, Sonia y Enrique Naldak (Coords). *Temas mesoamericanos*. INAH-Conaculta, México, 1996.
- Broda, Johanna; Félix Báez Jorge. *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. FCE: México, 2001.
- Casilimas Rojas, Clara, María Imelda López Ávila. "El templo muisca", *Maguaré* 5, 148, 1987.
- Cassirer Ernest. *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*. México: FCE, 1968.
- Cecchetti Piovezana, Leonel (Orgs). *Interculturalidade e Educação: Saberes, práticas e desafios*. Blumenau: Edifurb, 2015.
- CNEM. *Vivencemos nuestra identidad para estar en armonía con el cosmos*. Guatemala: CNEM, 2006.
- Constela Umaña, Adolfo. *Las Lenguas del Área Intermedia: Introducción a su estudio areal*. San José: Universidad de Costa Rica, 1991.
- Constenla Umaña, Adolfo; Castro, Eustaquio; Blanco, Antonio. *Laca Majifijica. La transformación de la tierra*. San José: UCR, 1993.
- Constenla Umaña, Adolfo, Espíritu Santo Maroto Rojas. *Leyendas y tradiciones borucas*. Tomo I. San José: UCR, 2011.
- Constenla Umaña, Adolfo, Espíritu Santo Maroto Rojas. *Leyendas y tradiciones borucas*. Tomo II. San José: UCR, 2011.
- Constitución Política de la República del Ecuador del 2008. Internet. 20 de enero de 2019.

- Cortés Campos, Alexander. *La religión de Mama Chi entre los ngöbes de Costa Rica*. San José: UNED, 2015.
- Cuelenaere, Laurence y José Rabasa. *Cuadernos de literatura n.º 32*. Julio-diciembre 2012.
- Cusack, Carole, Peter Oldemeadow (Editores). *The end of Religions. Religion in an Age of Globalization*. Sidney: University of Sidney, 2001.
- Del Campo Tejedor, Alberto. *Antropología perspectivista o el giro ontológico. Crítica de un paradigma no tan nuevo*. Sevilla: Universidad Pablo de Olavide, 2016.
- Dilthey, Wilhelm. Teoría de la concepción del mundo. Traducido del alemán por Julián Marías. *Revista de occidente*, 40, 1974.
- Downey, Michael. *The New Dictionary of Catholic Spirituality*. Collegeville, Minn: Liturgical Press, 1993.
- Drennan, Robert D. *El área intermedia, el cacicazgo y la investigación de la dinámica del cambio social*. Instituto colombiano de arqueología e historia, 2011.
- Eliade, Mircea. *Aspectos del mito*. Buenos Aires: Paidós, 2000.
- Ellacuría, Ignacio. *Mysterium Liberationis: Conceptos fundamentales de teología de la liberación II*. Madrid: Trotta, 1990.
- Esterman, Josef. *Filosofía Andina*. Quito: Abya-Yala, 1998.
- Estrada Torres, José Víctor. *Cosmovisión y cosmogonía de los pueblos indígenas costarricenses*. San José: MEP, 2012.
- Fernández Arauz, Andrés. *Estadísticas del subsistema de educación indígena de Costa Rica. Historia y situación actual (1800-2016)*. MEP, San José. 2018.
- Fernández Torres, Severiano. *Compendio de historias, costumbres y tradiciones de los bribris y cabécares para la revitalización lingüística y cultural en Ujarrás*. San José: Departamento de Educación Intercultural, MEP, 2014.
- Fornet-Betancourt, Raúl. *Crítica Intercultural de la filosofía Latinoamericana actual*. Madrid: Trotta, 2004.
- Fundação Nacional do Índio, FUNAI. *Povos indígenas isolados e de recente contacto*. Recuperado de <http://www.funai.gov.br/index.php/nossas-acoes/povos-indigenas-isolados-e-de-recente-contato?limitstart=0#>, noviembre del 2020.
- García Bazán, Francisco. *La gnosis eterna. Pístis Sophía/Fe Sabiduría*. Traducido del inglés por Francisco García Bazán. Madrid: Editorial Trotta, 2007.

- García Segura, Alí. *Ditsö` rukuö. Identidad de las semillas: Formación desde la naturaleza*. Garma Navarro, Carlos. Perspectivas en la investigación de la religión. *Nueva Antropología* 51, 105-117, 1997.
- Garza, Mercedes de la. *El Tiempo de los Dioses-Tiempo: Concepciones de Mesoamérica*. México: UNAM, 2015.
- Giordan, Giuseppe. "Introduction: Pluralism as legitimization of diversity". Giordan, G. y E. Pace (Editores) *Religious diversity in the contemporary world*. London: Springer, 2014.
- Gland, Switzerland: IUCN 2016.
- Gómez Rincón, Carlos. "La dimensión argumentativa del diálogo interreligioso: problemas y propuestas". Martínez Orozco, Camilo, Carlos Gómez Rincón; Schumann Javier Andrade; Danny Marrero Avendaño; Douglas Niño. *Cuatro aproximaciones al diálogo argumentativo intercultural*. Bogotá: Universidad Jorge Tadeo Lozano, 2013.
- González Chaves, Alfredo; Fernando Gonzales Vásquez. *La casa cósmica talamanca y sus simbolismos*. San José: UCR-UNED, 2000.
- Gordon Willey. *An introduction to American archaeology*. Volume 2: South America. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1966.
- Greenebaum, Steven. *Practical Interfaith: How to Find our common humanity as we celebrate diversity*. Vermont: Skylight Paths Publishing, 2015.
- Guevara Berger, Marcos. "Discusión crítica sobre la idea de una mitología chibchense y sus implicaciones para pensar en simbolismos areales". *Estudios de Lingüística Chibcha* 33, 2014.
- Guevara Viquez, F.; Solano Alpízar, J. *La escuela y los pueblos indígenas de Costa Rica: Políticas, indicadores educativos y planificación multilingüe*. Heredia: Universidad Nacional. CIDE. 2017.
- Guionneau-Sinclair, F. *Movimiento profético e innovación política entre ngöves de Panamá: 1962-1984*. Panamá: Universidad de Panamá, 1987.
- Honnet, Axel. "El reconocimiento como ideología". *Isegoría* 35, julio-diciembre, 2006.
- Hubner, Kurt. *La verdad del mito*. México D. F.: Siglo XXI, 1996.

- Instituto de Estudios de las Tradiciones Sagradas de Abya Yala (IETSAY). *Narraciones Ngäbes: revitalización de la cultura tradicional*. San José: Fundación Coordinadora de Pastoral Aborigen, 1997.
- Jara Murillo, Carla Victoria. *Text and Context of the Suwo': Bribri Oral Tradition*. (Tesis doctoral, LSU 1995). Internet, 8 de marzo de 2019.
- Jara Murillo, Carla Victoria y Alí García Segura. *Diccionario de mitología bribri*. San José: UCR, 2003.
- Knitter, Paul. *Introducción a las teologías de las religiones*. Traducido del inglés por Albert Moliner Fernández. Estela, Navarra: Verbo Divino, 2008.
- Lindbeck, George. *La naturaleza de la doctrina: religión y teología en una época postliberal*. CLIE: Barcelona, 2009.
- Lombardo, Sonia y Enrique Naldak (Coords). *Temas mesoamericanos*. México, DF: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1996.
- López Austin, Alfredo. *Cosmovisión y pensamiento indígena*. UNAM. 2012. Internet. 03-03-2020.
- López García, A. *Presentación de las lenguas y culturas Chibchas*. Valencia: IVALCA, 1995.
- Madrigal Sánchez, Víctor. "Cartografía de lo sagrado. Una exploración en la espiritualidad malécu". *Siwó' Revista De Teología* 10 (3), 45-59, 2019.
- Marck Heim, Stephen. *Salvations: Truths and difference in religions*. New York: Orbis Books, 2006.
- Madrigal Sánchez, Víctor. *Teología en Abya Yala*. San Salvador: Universidad Don Bosco, 2018.
- Margery Peña, Enrique y Francisco Rodríguez Atencio. *Narraciones Bocotás: Dialecto de Chiriquí*. San José, Costa Rica: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 1992.
- Margery Peña, Enrique. *El mito del diluvio en la tradición oral indoamericana*. San José: UCR, 1998.
- Margery Peña, Enrique. *Perfiles religiosos de Los pueblos indígenas de Costa Rica*. Buenos Aires: Red Mitológicas, 2005. Internet 28 de marzo 2019.
- Martínez Castillo, Roger. "La estructura cultural indígena en Talamanca". *Práxis* 57, (2004): 37-48.
- Marzal, Manuel. *Tierra Encantada. Tratado de antropología religiosa de América Latina*. Madrid: Pontificia Universidad Católica del Perú, Trota, 2002.

- Molina Jiménez, Iván. *La educación en Costa Rica: de la época colonial al presente*. San José: PEN/EDUPUC. Editoriales universitarias públicas costarricenses, 2016.
- Mota, Graciela. *Entrevista de Mesoamérica: Cosmovisión y Horizontes de lo Sagrado*. Revista MEC-EDUPAZ V, 270, 2014.
- Motolinía, Fray Toribio de. *Historia de los indios de la Nueva España*. México: Editorial Porrúa, 2007, 24.
- Moura Pessoa, Marialice. "O mito do Dilúvio nas Américas. The Deluge Myth in the Americas. Estudo analítico e bibliográfico". *Revista do Museu Paulista* IV, 7-48, 1950.
- Olmos Aguilera, Miguel. "Las creencias indígenas y neo-indias en la frontera MEX/USA". *Trace* 54, 2008.
- O'Rourke, Dennis H y Jennifer Raff. "The Human Genetic History of the Americas: the Final Frontier". *Current Biology* 20.4, 2010.
- Ortiz Rescaniere, Alejandro. *Mitologías amerindias*. Madrid: Trotta, 2006.
- Pondé, Luis Felipe. *Espiritualidad para corajosos. En busca de sentido no mundo de hoje*. São Paulo: Editora Planeta, 2018.
- Popol Vuh. *Las antiguas historias del Quiché*. Traducido del Quiché por Adrián Recinos. San José: EDUCA, 1987.
- Possamai, A. "A revisionist Perspective on Secularisation: Alternatives Spiritualities Globalized Consumer Culture, and Public Spheres". Cusack, Carole, Peter Oldemeadow (Editores). *The end of Religions. Religion in an Age of Globalization*. Sidney: University of Sidney, 2001.
- Quesada Pacheco, Juan Diego. *Teribes y Terrabas. Recuentos de un reencuentro*. San José, Costa Rica: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 2001.
- Quesada Pacheco, Miguel Angel, Bertilio Vejerano Palacio. *Kugwe nãbere. Leyendas y tradiciones ngãbes*. San José: UCR, 2010.
- Rahner, Karl. *Foundations of christian faith. Crossroad: New York*, 1978.
- Reyes, Luis A. *El pensamiento indígena en América*. Buenos Aires: Biblós, 2009.
- Rivera Dorado, Miguel. *El pensamiento religioso de los antiguos mayas*. Madrid: Trotta, 2006.
- Robles, Amando. *Para una nueva espiritualidad. (Cosmoteandrica). Aportes en Raimon Panikkar*. Heredia: Centro Ak Kutan-CEDI, 2006.

- Rod Willians, Ayra. *Boruca*. San José: UNED, 2015.
- Rodríguez, Ofelia. Kugwe Kira Kena Degä. *Historia de los tiempos antiguos: Territorio indígena Ngäbe de Costa Rica*. San José: Fundación TUVA, 2001.
- Rodríguez C., José. *Los chibchas: hijos del sol, la luna y los Andes. Orígenes de su diversidad*. Colombia: Universidad Nacional de Colombia, 2011.
- Rojas, Alberto. “Teología, interculturalidad y espiritualidades”. *Revista de Teología SIWO*, 1(1), 267- 286, 2008.
- Rojas Conejo, Daniel. *Dilema e Identidad del Pueblo Bribri*. San José, Costa Rica: Editorial UCR, 2009.
- Saucedo Sánchez, Eduardo. *El papel de la fauna en la cultura y la cosmovisión del pueblo Tarahumara, en el noroeste de México*. (Tesis doctoral, Salamanca, 2015).
- Segundo Sánchez, Juana, entrevista. *Miniciclopedia de los Territorios Indígenas de Costa Rica. Los bribris y los cabécares de Sulá*. Tomo 1. San José: MEP, 2013.
- Sobrino, Jon. “Espiritualidad y seguimiento de Jesús”. Ignacio Ellacuría. *Mysterium Liberationis: Conceptos fundamentales de teología de la liberación II*. Madrid: Trota, 1990.
- Taipe Campos, Néstor Godofredo. “Los mitos. Consensos, aproximaciones y distanciamientos teóricos”. *Gazeta de Antropología* 20, 2004. Internet. 20 de mayo 2020.
- Teasdale, Wayne. *The Mystic Heart: Discovering a Universal Spirituality in the World's Religions*. California: New World Library, 2010.
- Thompson, Stith. *Motif-index of Folk-Literature: A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jestbooks, and Local Legends*. Bloomington: Indiana University, 1955-1958.
- Torradeplot, Frances, Albert Moliner, and Francesc Rovira. *Diálogo entre religiones: Textos fundamentales*. Madrid: Trotta, 2002.
- Torre, de la René. “Tensiones entre el esencialismo azteca y el universalismo New Age a partir del estudio de las danzas “conche-ro-aztecas”, *Trace* 54, 1-28, 2008.
- Tortosa, José María. “Sumak Kaw-say, Suma Qamaña, Buen Vivir”. *Aportes Andinos* 28. Internet, 6 de mayo de 2019.
- Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza (UICN). Los pueblos indígenas cuidan el 48% de los bosques de Centroamérica. EFEVERDE. Internet. 20 de noviembre 2019.

- Vallescar, Diana de. "Sobre el Diálogo Intercultural e Interreligioso: Culturas e identidades". *Revista Portuguesa de Filosofia*, 67, 4, 2011. Internet 19 de noviembre 2019.
- Vázquez, Stella Maris. "Raíces filosóficas del concepto de cosmovisión". *Logos XXIII*. 2005.
- Vigil, José María. "¿Qué espiritualidad promover?: la autoconciencia, lo autoconciencial, en Mariá Corbí". (Coord.) *Problemas del tránsito a una espiritualidad sin sumisión*. Barcelona: CTR, 2019.
- Viveiros de Castro, Eduardo. "Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena". Surallés, Alexandre y Pedro García. (Editores) *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. Copenhague: IWGIA, 2004.
- Wagua, Aiban. *En defensa de la vida y su armonía. Elementos de la espiritualidad guna. Textos del babigala*. Panamá: Proyecto EBI Guna/Fondo Mixto Hispano Panameño, 2011.



PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD NACIONAL

Este libro fue diseñado en 2024 en el Programa de Publicaciones e Impresiones de la Universidad Nacional, consta de versiones en formatos Pdf interactivo para su reproducción en diversos dispositivos electrónicos.

4185-23-RUNA

El presente texto busca organizar materiales dispersos publicados, producto de investigaciones serias sobre el tema de espiritualidades indígenas o de temas relacionados con la religión, la cultura e identidad. Las fuentes consultadas son textos académicos y otros que contienen tradición oral, recopiladas mediante trabajo de campo. Fueron buscados escritos donde las personas consultadas, como fuente primaria, son informantes calificados de pueblos indígenas.

